This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 286 226

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 31927 Shelf No.

Entwickelungsgeschichte

der

neuesten Deutschen Philosophie

mit besonderer Rücksicht

auf den

gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule.

Dargestellt, in Vorlesungen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin im Sommerhalbjahre 1842,

von

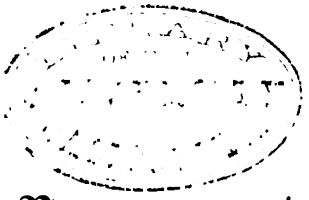
Dr. C. L. Michelet.

Berlin.
Verlag von Duncker und Humblot.
1843.

BF741
M5

31927

MM



Vorwort.

Da ich mich bereits in der Einleitung ausführlich über den Zweck des gegenwärtigen Werkes ausgesprochen habe, so brauche ich nichts mehr in dieser Rücksicht hinzuzufügen. Es bleibt mir nur übrig, zu bemerken, daß alles das, was ich über ferner stehende Collegen und nähere Denkgenossen in diesen Vorlesungen geäußert habe, meistentheils nicht gesprochen wurde, sondern späterer Zusatz ist; und wenn ich auch hier und da Einiges davon berührte, so habe ich dennoch die Namen nie genannt. Ich glaubte dieß schon dem collegialischen Verhältniß selbst schuldig zu sein, wieviel mehr noch denen, mit welchen ich einen gemeinsamen Ursprung im Gebiete der Wissenschaft habe. Nunmehr aber, wo ich nicht mehr unmittelbar vor der studierenden Jugend, die auch in mehrern jener Männer ihre Lehrer verehrt, rede, wäre jene Zurückhaltung unzeitig; und sie werden mir, um der Sache willen, mein freimüthigstes Urtheil, sei es daß ich mit ihren Ansichten übereinstimme oder davon abweiche, zu Gute halten. Ja es soll, meine ich, das Band nur um so enger knüpfen, das uns vereint hält.

Mit Schelling habe ich, wie aus dem Zwecke selbst meiner ganzen Schrift hervorgeht, eine Aus-

nahme machen zu dürfen geglaubt. Man kann nicht von der Wissenschaft sprechen, ohne seinen Namen zu nennen; und eine vierzigjährige Celebrität in der Philosophie wird es nicht für etwas Persönliches ansehen, wenn man über sie zu deren Zuhörern, die oft auch die unsrigen sind, spricht, sollte man auch etwa nur durch die Wand Eines Hörsaals von ihr getrennt sein. Weil Schellings Name allen Zeiten der Wissenschaft angehört, darf er in der unsrigen nicht umgangen werden. Ferner hat Schelling selbst uns das Beispiel einer solchen Katheder-Polemik gegeben, die auch ganz in der Ordnung ist. Wir würden am wenigsten etwas dawider haben, wenn er eine wissenschaftliche Polemik gegen Hegel übte, weil wir uns rühmen, die Fortbildner seiner Lehre zu sein. Indem er aber unsern Gründen nur Schmähungen und solche Scherze, die keine gute Gesellschaft dulden kann, entgegen zu setzen weiß, indem er ferner behauptet, die Hegelschen Ansichten haben sich aus den höhern Kreisen der Gesellschaft verloren und seien in deren niedrigere Schichten herabgefallen, wo sich nicht wissenschaftlich Gebildete nur noch damit beschäftigen: so kann es schwerlich seinem gesunkenen Ansehen aufhelfen, gegen Solche zu kämpfen, — und Solchen etwa obzusiegen oder gar zu unterliegen. Die erste Bedingung eines ehrenvollen Streites ist, seinen Gegner zu achten.

Berlin, den 26. Februar 1843.

Michelet.

Inhalt.

Seite.

Erste Vorlesung: Einleitung. Schwierigkeit des Unternehmens, Charakter dieser Epoche, Uebersicht der Geschichte der Philosophie 3

Zweite Vorlesung: Der Kriticismus Kants 22

Dritte Vorlesung: Die Glaubensphilosophie Hamanns, Herders und Jacobi's 46

Vierte Vorlesung: Der transscendentale Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre 58

Fünfte Vorlesung: Die Fichtesche Schule. Schlegel, Schleiermacher und Novalis 84

Sechste Vorlesung: Das umgebildete System Fichte's . . . 101

Siebente Vorlesung: Schellings ursprüngliche Philosophie. Das Absolute und seine Erkenntnißart 117

Achte Vorlesung: Fortsetzung. Schellings Natur- und Transscendental-Philosophie 137

Neunte Vorlesung: Schellings umgebildetes System und neueste Lehre. Gegensatz der negativen und positiven Philosophie . 155

Zehnte Vorlesung: Fortsetzung. Schellings Theosophie und Philosophie der Offenbarung 188

Elfte Vorlesung: Die Solgersche Philosophie 219

Zwölfte Vorlesung: Die Hegelsche Philosophie. Allgemeiner Standpunkt derselben 240

Dreizehnte Vorlesung: Fortsetzung. Hegels Logik . . . 256

Vierzehnte Vorlesung: Fortsetzung. Hegels Naturphilosophie und Philosophie des Geistes 279

Funfzehnte Vorlesung: Die Hegelsche Schule. Die Pseudohegelianer und die rechte Seite 307

Sechszehnte Vorlesung: Fortsetzung. Die Centren und die linke Seite 365

Darstellung

des

Entwickelungsganges

der

neuesten Deutschen Philosophie.

Erste Vorlesung.

Einleitung: Schwierigkeit des Unternehmens. Charakter dieser Epoche. Uebersicht der Geschichte der Philosophie.

Die Entwickelungs-Geschichte der neuern Deutschen Philosophie ist allein an die Namen Kant, Fichte, Schelling und Hegel geknüpft. Indem das Deutsche Vaterland noch Einen dieser Heroen Deutscher Wissenschaft besitzt, ja derselbe nunmehr seit sechs Monaten seinen Wohnsitz unter uns aufgeschlagen hat: so hätte es schon aus diesen persönlichen Rücksichten für angemessener erscheinen können, eine Materie als Gegenstand von Vorlesungen an der Berliner Universität zu vermeiden, wo Schellings Name nicht umgangen werden kann. Ferner könnte man uns einwenden, es sei aus sachlichen Gründen unthunlich, eine Geschichte von Begebenheiten darzustellen, die noch nicht völlig zu ihrem Abschluß gekommen, sondern noch in der Entwickelung begriffen seien: und zwar unthunlich sowohl wegen der Natur des zu behandelnden Gegenstandes, als auch wegen der Stellung des Erzählers zu seinem Gegenstande. Denn auf der einen Seite könne man gar nicht wissen, was das Endresultat jener noch fortschreitenden Entwickelung sei; das Geringste aber, was begegnen könne, sei immer die nothwendige Unvollstän-

Entwickelungsgeschichte

der

neuesten Deutschen Philosophie

mit besonderer Rücksicht

auf den

gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule.

Dargestellt, in Vorlesungen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin im Sommerhalbjahre 1842,

von

Dr. C. L. Michelet.

Berlin.
Verlag von Duncker und Humblot.
1843.

LB1141
M5

31927

Vorwort.

Da ich mich bereits in der Einleitung ausführlich über den Zweck des gegenwärtigen Werkes ausgesprochen habe, so brauche ich nichts mehr in dieser Rücksicht hinzuzufügen. Es bleibt mir nur übrig, zu bemerken, daß alles das, was ich über ferner stehende Collegen und nähere Denkgenossen in diesen Vorlesungen geäußert habe, meistentheils nicht gesprochen wurde, sondern späterer Zusatz ist; und wenn ich auch hier und da Einiges davon berührte, so habe ich dennoch die Namen nie genannt. Ich glaubte dieß schon dem collegialischen Verhältniß selbst schuldig zu sein, wieviel mehr noch denen, mit welchen ich einen gemeinsamen Ursprung im Gebiete der Wissenschaft habe. Nunmehr aber, wo ich nicht mehr unmittelbar vor der studierenden Jugend, die auch in mehrern jener Männer ihre Lehrer verehrt, rede, wäre jene Zurückhaltung unzeitig; und sie werden mir, um der Sache willen, mein freimüthigstes Urtheil, sei es daß ich mit ihren Ansichten übereinstimme oder davon abweiche, zu Gute halten. Ja es soll, meine ich, das Band nur um so enger knüpfen, das uns vereint hält.

Mit Schelling habe ich, wie aus dem Zwecke selbst meiner ganzen Schrift hervorgeht, eine Aus-

Zwölfte Vorlesung: Die Hegelsche Philosophie. Allgemeiner Standpunkt derselben 240

Dreizehnte Vorlesung: Fortsetzung. Hegels Logik . . . 256

Vierzehnte Vorlesung: Fortsetzung. Hegels Naturphilosophie und Philosophie des Geistes 279

Funfzehnte Vorlesung: Die Hegelsche Schule. Die Pseudohegelianer und die rechte Seite 307

Sechszehnte Vorlesung: Fortsetzung. Die Centren und die linke Seite 365

Darstellung

des

Entwickelungsganges

der

neuesten Deutschen Philosophie.

Erste Vorlesung.

Einleitung: Schwierigkeit des Unternehmens. Charakter dieser Epoche. Uebersicht der Geschichte der Philosophie.

Die Entwickelungs-Geschichte der neuern Deutschen Philosophie ist allein an die Namen Kant, Fichte, Schelling und Hegel geknüpft. Indem das Deutsche Vaterland noch Einen dieser Heroen Deutscher Wissenschaft besitzt, ja derselbe nunmehr seit sechs Monaten seinen Wohnsitz unter uns aufgeschlagen hat: so hätte es schon aus diesen persönlichen Rücksichten für angemessener erscheinen können, eine Materie als Gegenstand von Vorlesungen an der Berliner Universität zu vermeiden, wo Schellings Name nicht umgangen werden kann. Ferner könnte man uns einwenden, es sei aus sachlichen Gründen unthunlich, eine Geschichte von Begebenheiten darzustellen, die noch nicht völlig zu ihrem Abschluß gekommen, sondern noch in der Entwickelung begriffen seien: und zwar unthunlich sowohl wegen der Natur des zu behandelnden Gegenstandes, als auch wegen der Stellung des Erzählers zu seinem Gegenstande. Denn auf der einen Seite könne man gar nicht wissen, was das Endresultat jener noch fortschreitenden Entwickelung sei; das Geringste aber, was begegnen könne, sei immer die nothwendige Unvollstän-

digkeit des Dargestellten. Auf der andern Seite werde der Darsteller, als in die Bewegungen und Kämpfe der Gegenwart mit hineinverflochten, sich ein unpartheiisches Urtheil über die Tendenz derselben nicht bewahren können, sondern aus dem Gesichtspunkt des einen der vier aufgestellten Systeme seine Entscheidung treffen müssen.

Dieß sind die Schwierigkeiten, die sich unserem Unternehmen entgegenstellen, und die ich zu verbergen oder zu vermindern durchaus nicht gemeint war. Wir müssen also durch Forträumung dieser Schwierigkeiten uns den Weg zu unserer Darstellung erst anbahnen; woraus sich die Zeitgemäßheit derselben, ja ihre unabweisliche Nothwendigkeit ergeben wird. Zunächst ist es gar nicht wahr, daß man Geschichte nur von abgeschlossenen Zeiträumen schreiben müsse; und die Leute irren, welche behaupten, die Darstellung der politischen Geschichte dürfe nur bis 1789 geführt werden, weil die späteren Begebenheiten noch nicht zur Geschichtsschreibung reif seien, indem sie noch den Kämpfen der Gegenwart angehören. Thucydides aber machte sich gleich beim Beginn des Peloponnesischen Krieges daran, die Geschichte desselben aufzusetzen, weil er, wie er selbst sagt, voraussah, daß derselbe eine große, ja die wichtigste Begebenheit gegen alle früheren sein würde; und noch ist seine Darstellung ein Kunstwerk der Geschichtsschreibung, dem wenige an die Seite gesetzt werden können. Bei der Geschichte der Philosophie ist es nun vollends unstatthaft, von solchen abgeschlossenen Zeiträumen zu sprechen. Denn in ihr haben wir es gar nicht mit vergangenen Begebenheiten, sondern vielmehr mit der ewigen, nie alternden Wahrheit zu thun, die in verschiedenen Zeiten und Völkern, ja in gleichzeitigen Systemen der Philosophie nur auf einer verschiedenen Stufe

ihrer Entwickelung steht. Ein System widerlegen, heißt hiernach nur: zeigen, daß es nicht weit genug, nicht so weit, als ein reiferes gediehen ist. Die Widerlegung erweist also gar nicht, daß ein System, am wenigsten sein Princip falsch sei; in seinem Principe ist vielmehr jedes System ein bleibendes Moment der Wahrheit, das in ihr wie aufgehoben, so aufbewahrt ist. Das reifste, vorgerückteste, neueste System enthält alle übrigen als Momente. Schon die älteren Philosophien interessiren uns nur, insofern sie durch ihre Principien einen bleibenden Fund in der Erkenntniß der Wahrheit gemacht haben, also nicht dem todten Kram der Historie angehören, sondern noch jetzt in ihren Gedanken unter uns fortleben. Nun wäre es doch wahrlich wunderlich, wenn wir für die so reichhaltigen Philosophien, deren Zeitgenossen das Schicksal uns zu sein vergönnte, warten sollten, um sie darzustellen, bis ein Historiker sie für etwas mit Fug und Recht Begrabenes, und nur in der Erinnerung Aufbewahrtes behaupten wollte: um so mehr, da wir, in der Politik so gut wie in der Philosophie, die ganze Vergangenheit erst aus der Gegenwart verstehen können, indem diese erst den ganzen Endzweck der Entwickelung der Geschichte mit voller Klarheit ausspricht.

Wollte man dann unserer Darstellung den Vorwurf der Unvollständigkeit machen, weil Schelling noch nicht das letzte Wort braucht gesagt zu haben und die neuste Evolution seines Systems noch nicht vollständig dem Drucke übergeben ist: so antworte ich, daß dennoch die Acten des Processes als geschlossen angesehen werden können. Ist der Rechtsstreit zwischen den zwei letzten Systemen der Philosophie in Deutschland auch noch nicht gänzlich entschieden, so ist er doch durch die Ankunft Schellings in Berlin spruchreif geworden;

und um diese Entscheidung, so viel in meinen Kräften steht, zu beschleunigen, gebe ich diese Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in Deutschland heraus. Uebrigens ist Alles, was Schelling zuletzt in München und Berlin gelehrt hat, dem Wesen nach bereits in seinen spätern, zum Theil schon seit sehr langer Zeit herausgegebenen Schriften enthalten, wie ich es in der Folge beweisen werde: und nur die Ausführung, die uns hier aber ohnehin nicht beschäftigen würde, dem mündlichen Vortrage aufgespart. Ja die Verzögerung des Abdrucks dieses umgeänderten Systems in seiner ganzen Vollständigkeit ist, ungeachtet der dringendsten Aufforderungen, die Schellingen von allen Seiten her geworden sind, selbst eine in dieser Entwickelungsgeschichte in ihrer Art nothwendige Begebenheit, welche sich aus dem Inhalt dieses sogenannten neuen Systems sattsam wird erklären lassen.

Würden wir ferner zum Geschichtsschreiber einen ruhigen Zuschauer wählen, der keinem dieser Systeme angehört, so wird er zwar über sie stehen, aber damit auch über die Sache hinaus sein, und nichts von ihr verstehen; denn um Philosoph zu sein, muß man ein System, wenn auch nicht nothwendig ein einseitiges und beschränktes, haben. Wollten wir aber unseren Darsteller in den Reihen der streitenden Partheien suchen, so wird er zu Gunsten seines Systems entscheiden. Dieser Antinomie ist nicht zu entgehen, wir müssen sie annehmen, aber zugleich so auflösen, daß der allein, wie Aristoteles im ersten Buche seiner Metaphysik, der wahre Geschichtsschreiber und billige Richter eines Abschnitts der Geschichte der Philosophie sein wird, der, an das Ende einer Entwickelungs-Periode gestellt, die früheren Systeme von diesem höhern Gesichtspunkt aus betrachtet, wo

er sie rechtfertigen, aber zugleich das Beschränkte und Einseitige aufweisen kann, das ihnen noch anklebt. Er muß also dem ausgebildetsten und vollendetsten Systeme seiner Zeit angehören, das alle diese Richtungen in sich aufgenommen und sie zu einem organischen Ganzen verschmolzen hat. Nur weil der Verfasser diesem Systeme anzugehören glaubt, übernimmt er diese Darstellung; sein ganzes Werk soll nur die Rangordnung dieser Systeme feststellen, die sie auf der Stufenleiter der Wahrheit einnehmen. Die Geschichte der Philosophie kann daher weder bloß referirt, noch gar unpartheiisch beurtheilt werden. Um nur überhaupt zu entscheiden, ob etwas eine That in der Geschichte der Philosophie sei, müssen wir sie schon mit einem Maßstabe der Beurtheilung vergleichen, welcher eben die philosophische Idee selber ist. Der Darsteller muß also für die freie Entwickelung der sich selbst und das ganze Universum begreifenden Vernunft Parthei nehmen, und einer Philosophie eine höhere oder niedere Stelle anweisen, je nachdem sie die Wahrheit bestimmter oder unvollständiger ausgedrückt hat. So ist die Geschichte der Philosophie selbst Philosophie, und die beste Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Namentlich möchte ich diese Vorträge als eine Vorbereitung in die Darstellung der gesammten Philosophie ansehen, welche ich in meinen Vorlesungen über Logik und Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften gebe.

Soll ich endlich von meinem persönlichen Verhältnisse gegen Schelling sprechen? Hier wird sich zeigen, wie, statt daß ich eine solche Erörterung zu fliehen hätte, es vielmehr das heiligste Gebot für uns geworden ist, sie mit der größten Freimüthigkeit vorzunehmen. Wenn nämlich die Geschichte der Philosophie nur durch den Sieg und die Nie-

derlage jedes Genius fortrückt, der eine neue Bahn in der Auffindung der Wahrheit bricht, so ist das nachwachsende Geschlecht bei dem Kampfe zwischen Kant und Fichte ziemlich unbetheiligt, weil die Zeit es von der Epoche, in der er entschieden wurde, trennt; denn unsere Väter im letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts haben demselben beigewohnt. Auch der Sieg Schellings über Fichte ist längst verjährt, indem er bereits seit vierzig Jahren entschieden worden. Obgleich nun Schelling und Hegel uns allerdings näher angehen, indem sie uns unmittelbar berührt haben und berühren: so scheint es doch, als ob wir uns in ihre Kämpfe nicht thätig einzumischen brauchten, sondern, fern vom Schlachtfeld uns haltend, die Saat ihrer Bestrebungen in Ruhe ärndten könnten. Die unpartheiischen Geschichtsschreiber, nach denen man vergeblich sucht, wären gewissermaßen auf diese Weise gefunden. So verhält sich die Sache aber keineswegs. Der große Wettkampf zwischen Schelling und Hegel ist, bei Hegels Lebzeiten, von Seiten Schellings nur eine versteckte Erbitterung gewesen. Hegel zwar hat seit fünf und dreißig Jahren in seinen Schriften bekämpft, was er unvollständig und mangelhaft an Schellings Systeme sah, und aufgezeigt, wodurch er ihn überschritten hat. Schelling im Gegentheil hat nie ein einziges Wort öffentlich erwiedert. Ganz beispiellos in der Geschichte der Philosophie, schien er ein Athlet, der ohne Faustschlag den Kampfplatz verließ. Dem Rückzug nach München kann füglich diese Bedeutung gegeben werden. Erst nach dem Tode Hegels ist Schelling mit seiner Polemik gegen ihn hervorgetreten, und zwar zuerst 1835 in der Vorrede zur Beckers'schen Uebersetzung von Cousins philosophischen Fragmenten, gleichsam als ob er mit dem Lebenden anzubinden angestan-

nen hätte, als ob die Manen seines Freundes leichter zu bekämpfen gewesen wären, denn der Lebende, oder er mit den Schülern des Verewigten wohlfeilern Kaufs davon kommen zu können gedächte. Die Erfahrung hat ihn indessen vielleicht schon jetzt vom Gegentheil überzeugt, wiewohl er aufs Schlachtfeld zurückzukehren wagt. So viel ist gewiß, den Fehdehandschuh hatte er uns hingeworfen, mit wissenschaftlichen Waffen ohne Leidenschaft und Ereiferung gegen ihn zu kämpfen. Wir haben die Kühnheit gehabt, die Herausforderung anzunehmen, an die Stelle unseres dahingeschiedenen Lehrers und Freundes in die Schranken zu treten und die Fehde auszufechten, indem wir zu zeigen suchen werden, wie vergeblich Schelling sich bemüht, sein überschwittenes System dem Lauf der Geschichte zuwider aufrecht erhalten zu wollen. Sollte aber aus diesem Grunde unser Bestreben um so partheiischer erscheinen, so erhellt wohl genügend aus dem Obigen, daß solche Partheilichkeit, weit entfernt, ein Hinderniß für die Darstellung zu sein, vielmehr objectiv die nothwendige Bedingung zu deren Gelingen ist; subjectiv aber werden wir damit zugleich eine Pflicht der Pietät gegen Hegel erfüllen, die uns wiederum nur durch die Lage der Sache auferlegt worden.

Indem sich nun die Entscheidung dieses Kampfes als das Resultat der ganzen Entwickelung der abzuhandelnden Geschichte der Philosophie ergeben wird, so habe ich die Bedeutung desselben vornehmlich zu schildern und aus den vorhergehenden Philosophien abzuleiten. Nur dadurch werden wir ein klares Bewußtsein über die Philosophie unserer Zeit erringen, damit aber auch erst in den eigentlichen Kern der Philosophie überhaupt eindringen, und ihre Früchte genießen können. Vor Allem wird es uns bei die-

ſer Darſtellung darauf ankommen, den Vorwurf einer Verfälſchung der Geſchichte, der uns von der gegneriſchen Seite gemacht worden, von der Hand zu weiſen: und zwar nicht, indem wir dieſe Beſchuldigung jetzt zurückgeben, weil ſie ſomit eine ganz unbewieſene wäre; ſondern lediglich indem wir die Thatſachen der Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant in ihrer ganzen Integrität herzuſtellen befliſſen ſein werden, um einen Jeden auf dieſe Weiſe in den Stand zu ſetzen, ein ſelbſtſtändiges Urtheil zu fällen, und ſeinerſeits Parthei in dieſem großen Kampfe zu ergreifen, der, wie Schelling ſagt, hier in dieſer Metropole der Wiſſenſchaft ausgefochten werden muß. Wenn wir ein ganzes Semeſter geſchwiegen und alle Angriffe ruhig angehört haben, ſo nehmen wir jetzt nur die gleiche Redefreiheit in Anſpruch, der ich mich auch in ihrer vollen Ausdehnung bedienen werde, indem ich zugleich verſpreche, jede Perſönlichkeit zu vermeiden, und nur auf ſachliche Weiſe und um der Sache willen zu kämpfen. Nur wenn dieſes Verfahren von beiden Seiten beobachtet wird, kann, wo nicht Einigung der ſtreitenden Partheien, doch das bleibende Reſultat, das immer die Folge der wiſſenſchaftlichen Entſcheidung eines Kampfes iſt, hervorgehen.

Betrachten wir jetzt näher den allgemeinen Charakter der darzuſtellenden Syſteme, ſo wird ſich aus dieſer Schilderung noch von einer andern Seite her die Nothwendigkeit und Zeitgemäßheit unſeres Unternehmens ergeben. Während nämlich bisher die philoſophiſchen Syſteme wie mit einem bewußtloſen Inſtincte aus der Genialität ihrer Urheber floſſen, fängt jetzt, gleichwie in der politiſchen Geſchichte, das Bewußtſein der Principien an aufzugehen, um demnächſt, wie die Weltgeſchichte aus dem Gedanken weiter geleitet werden muß, ſo in der Philoſophie das

ganze Gebäude des Wissens aus methodischer Entwickelung aufzubauen. Es sind also nicht neue Principien und Standpunkte, welche in diesem Abschnitt der Geschichte der Philosophie hervortreten. Alle diese Principien, die wir zu betrachten haben werden, sind schon mit mehr oder weniger Klarheit und Bestimmtheit in frühern Epochen da gewesen. Plato, Aristoteles und Spinoza, so wie die anderen grossen Geister, haben die Grundgedanken der Philosophie längst ausgesprochen. Es handelt sich also gar nicht mehr darum, diese Principien neu zu denken, sondern sie durch das Denken in systematischer Ordnung zu begründen. Zu dem Ende recapitulirt unsere Zeit alle vergangenen Principien noch einmal, zeigt uns also einen Reichthum und eine Fülle von Gedanken, wie sie bisher in so kurzer Zeit sich nicht zusammendrängten: aber auch eine Mannigfaltigkeit und Divergenz der Ansichten, woraus sich eben die vielen Kämpfe hinlänglich erklären, welche in der Gegenwart mit so vieler Bitterkeit geführt werden. Als der Spiegel, worin die ganze Geschichte der Philosophie sich reflectirt, kann dieser Zeitraum eben das Bewußtsein genannt werden, welches die Geschichte der Philosophie über sich gewonnen hat oder zu gewinnen im Begriff ist. Indem die Systeme, die hier auftreten, nun das Bestreben haben, aus dem Kampfe der entgegengesetzten Principien die wahre Methode des Erkennens zu erringen: so ist auch aus diesem Grunde augenscheinlich, daß in unsern Tagen ohne die geschichtliche Kenntniß dieses Kampfes der Eingang zur Philosophie gar nicht zu finden ist.

Da ferner Deutschland das Volk des denkenden Bewußtseins in Europa ist, so ist diese neueste Philosophie wesentlich Deutsche Philosophie. Ja, das freie unabhängige Denken hat sich meist auf das nördliche

protestantische Deutschland beschränkt; und da Preußen den Hauptbestandtheil desselben ausmacht und der Sitz fast aller großen Philosophen unserer Zeit gewesen ist, so könnten wir diese Philosophie eigentlich eine Preußische nennen. Kant wurde in Königsberg geboren und hat als Preuße diese ganze Richtung begründet, Fichte wurde aus Sachsen, Hegel aus Schwaben, und ganz neuerdings Schelling aus Baiern zu uns herübergerufen. Konnte, wie ich an der Bewegung dieser Versammlung wahrnehme, der von mir gebrauchte Ausdruck „Preußische Philosophie" so verstanden werden, als ob die hier darzustellenden Systeme eine officielle Staats- und Regierungsphilosophie seien: so bemerke ich im Gegentheil, daß ich nur sagen wollte, wie diese Ideen das innerste Wesen des norddeutschen Volksgeistes bilden, der, als das Volk der Intelligenz, sich vornehmlich im Gebiete der speculativen Wissenschaft auszeichnete, wenn auch diese Gedanken sich noch nicht in der Wirklichkeit überall Bahn gebrochen haben. Nur von der Umbildung des Schellingschen Systems, einem Auswuchse jener Philosophie, der erst ganz kürzlich sich unsern Himmelsgegenden genähert hat, um vielmehr, mit seinen scholastischen Distinctionen, das Alte, Bestehende gegen den Durchbruch der neuen Ideen zu retten, werde ich zu zeigen haben, daß er wenigstens einer volksthümlichen Preußischen Philosophie geradezu entgegenarbeitet, und sich also auch aus diesem Grunde auf dem Boden unserer Universitäten nicht wird halten können. Selbst aber die Uebergangspunkte und Vermittler zwischen jenen vier großen Namen gehören meist Preußen an, wie denn Schleiermacher und Solger auf hiesiger Universität docirten, und Jacobi in Düsseldorf lebte, was seitdem wenigstens zu einem integrirenden Theil

des Preußischen Staates geworden ist, der eben, wie jetzt allgemein zugestanden wird, fortan nur durch die geistige Kraft der Intelligenz wird herrschen und sich erhalten können.

Ehe wir nun an die Darstellung der Philosophie Kants gehen, welcher der Heerführer dieser ganzen Richtung ist, müssen wir noch einige Worte im Allgemeinen über das Problem der Philosophie aller Zeiten sagen, welches in der unsrigen seine Lösung finden soll. Dasselbe kann so ausgedrückt werden, daß das Verhältniß angegeben werde, welches zwischen Sein und Denken, Subject und Object Statt findet. Jede wahrhafte Philosophie löst dieß Problem so, daß sie beide Gegensätze auf eine gemeinschaftliche Wurzel zurückführt, in der sie Eins sind. Diese Wurzel ist die göttliche Idee, der absolute Gedanke, welcher ebensosehr Sein, und zwar das alleinige unveränderliche Sein ist. Diese Einheit zu erkennen, ist die Aufgabe der Vernunft, die Kant das Vermögen des Uebersinnlichen nennt, während das endliche Raisonnement des Verstandes beide Seiten auseinander hält, wie sie denn auch für sinnliche Dinge und bloß endliche Verhältnisse überhaupt auseinander gehalten werden müssen.

Die Griechische Philosophie kam nun in ihrer Naivetät eigentlich gar nicht zu dem Gegensatze, oder wenigstens nicht zum Bewußtsein des Gegensatzes beider Seiten, wie die moderne Zeit: sondern setzt die Einheit unmittelbar voraus, ohne sie weiter begreifen und erklären zu wollen. Parmenides sagt gerade zu: Sein und Denken sind Eins, und dieses Eine ist allein. Plato's Ideen sind die schaffenden Urbilder der Dinge, und das wahrhaft und allein Seiende an ihnen. Aristoteles endlich spricht es deutli-

cher aus, daß das Denken durch seine Berührung das Seiende selber zum Gedanken mache, und somit Denken des Denkens sei; denn der Gedanke nehme die ganze Wesenheit des Gedachten in sich auf, und sei das Princip, woran der Himmel hange und die ganze Natur. Läugnete bei den Alten dann auch der Skepticismus die Gewißheit der Apperception, so daß man durch das Denken nicht das Sein erreichen könne: so statuirten die Skeptiker darum doch noch keine Trennung beider Seiten, indem sie vielmehr den Terminus des Seins ganz eliminirten, und die Gewißheit des denkenden Selbstbewußtseins als das allein Seiende behaupteten.

Erst in der Philosophie des Mittelalters kommt diese Trennung recht zum Bewußtsein, indem das Denken, als irdischer, menschlicher Verstand, zu einer bloß subjectiven Thätigkeit des Geistes wurde, die das Seiende nicht aus sich reproduciren könne, sondern sich ihm nur als einem Gegebenen zu unterwerfen habe. Das wahrhaft Seiende, das Göttliche, wurde als ein fernes Jenseits ausgesprochen, das wohl einmal durch Christi Sendung den Schleier seiner Verborgenheit gelüftet habe, aber nur um die Gläubigen hienieden in diesem Jammerthal zum seligen Genusse in den Wohnsitzen des Himmels vorzubereiten. Dieser Standpunkt, als der der extremen Gegensätze, die aber stets in einander umschlagen, wird nun eben wieder so verkehrt, daß dieß Reich der Herrlichkeit nur als ein Sein geahnet wird, in der That also nur im Gedanken vorhanden ist, als eine intelligible Welt, die nur der Glaube erfassen kann. In diesem Glauben sind also, ungeachtet der Gegensätze von Sein und Denken, beide Seiten dennoch in der Unmittelbarkeit des Anschauens und

Fühlens verbunden. Auf der andern Seite ist die diesseitige Welt, auf die das subjective Denken des Verstandes beschränkt ist, eben die wirklich seiende, in der er lebt, und an die er gebunden ist:

Aus dieser Erde quellen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden;

wenn auch der Blick des Dulders stets über sie hinaus nach Oben in die ferne Heimath gleitet. So ist auch hier Sein und Denken Eins; denn mit meinem endlichen Verstande bin ich dieses Seins gewiß. Fehlen kann die Einheit nicht, soll nur überhaupt von Philosophie die Rede sein. Aber beide Einheiten bilden unter sich wieder einen Gegensatz, nämlich den von Glauben und Wissen. Wir haben also einerseits ein Subject, das durch die Vermittelung der Sinne eine gegen dasselbe selbstständig bleibende Außenwelt in sich zurückschlingen will: andererseits eine nur in der Vorstellung vorhandenes Intellectual-Reich, das der Glaube sich construirt, aus sich heraus in eine jenseitige Ferne zu werfen. Der Kampf und Proceß dieser Gegensätze kann nun allein darin bestehen, einerseits diesen falschen Schein der Jenseitigkeit des Himmelreichs aufzuheben, andererseits die harte und kalte Selbstständigkeit des irdischen Diesseits mit den Strahlen der intelligiblen Wahrheit zu durchdringen, zu erwärmen und zu schmelzen. Mit andern Worten, indem das unmittelbar Seiende vernünftig gemacht wird, erhält zugleich das eingebildete Geisterreich des Glaubens Wirklichkeit. Die Ausbildung des Gegensatzes war die Aufgabe des mittelalterigen Christenthums. Sollte nun nicht innerhalb des Christenthums selbst, durch eine veränderte Auffassung desselben, die Versöhnung dieses Gegensatzes zu Stande gebracht werden können, ohne, wie das

Sprichwort ſagt, das Kind mit dem Bade auszuſchütten; was einige der neueſten Schriftſteller mit dem Chriſtenthum allerdings zu unternehmen wagen.

Die Beſtimmung der neuern Philoſophie iſt es vielmehr, eben dieſe neue Faſſung des Chriſtenthums vorzubereiten, um den doppelten Gegenſatz von Sein und Denken, von Glauben und Wiſſen aufzulöſen, damit aber zugleich die Immanenz des Göttlichen wiederherzuſtellen, welche ſeit den Zeiten der Orientaliſchen Religionen und der Griechiſchen Philoſophien aus dem gemeinen Bewußtſein der Menſchheit verſchwunden, und nur die geheime Weisheit weniger Eingeweihten war. Von Carteſius bis auf unſere Zeiten haben alle große Geiſter in der Philoſophie an dieſer Löſung gearbeitet, und zu dieſem Zwecke mitgewirkt. Aber indem man vorerſt jene Aufgabe mit den bloßen Hülfsmitteln des endlichen Verſtandes vollbringen wollte, ſo mußten ſich die Verſtandes-Metaphyſik und das ſinnliche Erkennen in ihrer ganzen Breite ergehen, bevor, nach ihrer Widerlegung durch Kant, die Vernunft-Metaphyſik an ihre Stelle treten, und das durch dieſelben begonnene Werk zum Ziele führen konnte.

Carteſius ſtellt zunächſt durch ſeinen Satz, cogito, ergo sum, die Zuverſicht des Subjects feſt, mit ſeinem Denken die Wahrheit zu erfaſſen; denn Alles, ſagte er, was ich klar und deutlich einſehe, iſt darum ſchon objectiv, Irrthum alſo nur eine verworrene Erkenntniß. Indem er dann aber das ganze Gebiet des Glaubens noch auf der Seite liegen ließ, d. h. die ſubjective Intellectual-Welt ſich noch wenig um die objective kümmerte, ſo konnte dieſer idealiſtiſche Standpunkt nur die Gewißheit, nicht die Wahrheit erreichen.

Ihm steht mit Spinoza der Realismus in seiner erhabensten Gestalt, wie Schelling dessen System genannt hat, gegenüber. Es ist nur Ein Sein, sagte Spinoza, die absolute Substanz aller Dinge; denn diese bieten in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Individualisirung nur Modificationen jenes Einen göttlichen Wesens dar. Der menschliche Verstand faßt dasselbe bald unter der Form der Ausdehnung, als materielles Universum, bald unter der des Denkens, als intelligibles Reich; Gott ist daher eine ausgedehnte Sache, er ist aber auch eine denkende Sache. Absolut, oder unter der Form der Ewigkeit betrachtet, ist Beides wiederum Eins; die Reihe und die Ordnung der Dinge ist also identisch mit der Reihe und Ordnung der Ideen. Die Idee des Cirkels in Gott und der wirkliche Cirkel in der Natur sind Ein und dieselbe Sache, nur angesehen unter verschiedenen Attributen der unendlichen Substanz, welche, als Ursache ihrer selbst, in ihrer Wesenheit ihre Existenz einschließt. Die jenseitige Intellectualwelt war nach diesem Systeme nun wohl ins wirkliche Diesseits herübergetreten, aber die Selbstständigkeit und Freiheit des Individuums dabei vernichtet.

Dieser Vernichtung trat Leibnitz entgegen. Doch obgleich er hierdurch das Widerspiel Spinoza's zu sein schien, so ergänzte er ihn doch nur, und stimmt im Resultate durchaus mit ihm überein. Ist nämlich jedes Individuum nur eine Art und Weise des göttlichen Seins, so ist die absolute Substanz in einem Jeden gleich gegenwärtig, jedes Individuum aber damit selber substantiell geworden. So nimmt Leibnitz soviel Substanzen als Individuen an; ja jedes Individuum besteht, nach ihm, wieder aus einfachen Substanzen oder Monaden, in deren jeder

die ganze Weltvorstellung, wenn gleich nur der Möglichkeit nach, enthalten ist: In Gott aber, als der Monade der Monaden, ist alle Möglichkeit auch wirklich, er also der Grund der prästabilirten Harmonie, vermittelst deren jede Monade mit allen übrigen bewußtlos übereinstimmt, während sie sich selbstständig aus sich selbst zu entwickeln scheint. Das Intellectual-Reich ist so bei Leibnitz in jedes Individuum hineingelegt, darin aber nur partiell verwirklicht und somit zersplittert, statt daß die wahrhafte Verwirklichung desselben allein in die unbestimmte Vorstellung einer Monade der Monaden verlegt wird, welche wegen ihrer Individuation der Beschränkung nicht entgehen kann; und sollen ihre Bestimmungen in höherem Sinne genommen werden, wo sie einander nicht mehr einschränken, so wird das Göttliche zu einer Nebelgestalt, die allerdings für Leibnitz, wie für Cartesius, noch ein Jenseits blieb, das er indessen nicht mehr philosophirte.

Der Verstand zeigt sich auf diese Weise ohnmächtig, das Intellectual-Reich zur wahren Wirklichkeit zu bringen; vollends kann er dieß nicht in der verflachten Gestalt, in welche er die Leibnitzische Philosophie als Wolfischer Dogmatismus hüllte. Der mißlungene Versuch, Gott auf diesem Wege zu erkennen, führt den Verstand auf seinen heimathlichen Boden zurück, wo er wieder auf eigenen Füßen stehen kann, während er früher die Gedankenblitze der Speculation noch als Inconsequenzen durch den Wolkenschleier des Endlichen hindurchbrechen ließ. So fängt er im Empirismus des Locke mit der Sinnenwelt an, leitet aus ihr alle Vorstellungen und Ideen ab, und hofft so zuletzt auf der Stufenleiter der Wesen bis zur göttlichen Idee hinaufzuklimmen. Durch ein solches Verfahren läßt sich aber

die Kluft nicht ausfüllen, welche das Unendliche vom Endlichen trennt.

Das Aeußerste, wozu man es, sowohl auf dem Wege der Verstandes-Metaphysik, als auf dem des Empirismus, bringen kann, ist das fade Gas der Abstraction eines höchsten Wesens, jenseits aller endlichen Dinge, im Theismus: das einzig Reale aber, was übrig bleibt, die Materie. Daß der Materialismus diese zum absoluten Principe des großen Ganzen machte, selbst das Denken als eine Modification derselben ansah, ist daher nur eine Folgerichtigkeit des strenger durchgeführten Empirismus. Scheinen die Materialisten hiermit nun auch bis zu den Anfängen der philosophischen Bildung zurückgeschleudert zu sein, indem ja schon Anaximander Alles nur für Modificationen der Materie hielt, so haben sie doch das hohe Bewußtsein voraus, ausdrücklich wieder zur Einheit des Princips zurückgekehrt zu sein; wogegen die bisherigen Philosophen meist Dualisten waren, und zwischen Sein und Denken, Materie und Geist nur einen lahmen Vergleich zu treffen wußten. Ueberhaupt darf der Theismus sich nicht rühmen, höher zu stehen, als der Naturalismus der Encyklopädisten. Denn es ist ein und dieselbe Abstraction, das höchste Wesen oder die Materie zum Princip zu machen: nur daß diese Leerheit einmal von Seiten des Denkens, das andere Mal von Seiten des Seins aufgefaßt wird, — einmal jenseits, das andere Mal diesseits liegt; welches Letztere immer noch vorzuziehen ist. So ist es endlich an den Materialisten rühmend anzuerkennen, daß sie mit ihrem Princip zur absoluten Immanenz des Göttlichen gekommen sind, während, mit Ausnahme vielleicht des einzigen Spinoza, die früheren Metaphysiker, weil sie noch

zu sehr in die Trennungen des Verstandes versenkt waren, die Transscendenz des Princips nicht aufheben, und so die Unbegreiflichkeit Gottes nicht gänzlich wegräumen konnten.

Diese Immanenz des Göttlichen haben wir nun vornehmlich von den Materialisten aufzunehmen, ohne darum ihre Einseitigkeiten beizubehalten. Vielmehr wird schon Kant, wiewohl zunächst nur auf negative Weise, zeigen, daß weder der Empirismus mit seinem sinnlichen Sein, noch die Metaphysik mit ihrem subjectiven Denken, eben weil sie von dem einen oder dem andern der Gegensätze ausgingen, die Kluft überschreiten konnten. Kant setzt sich also sogleich in den Mittelpunkt, und behauptet die Wahrheit als die Einheit dieser Bestimmungen. Zugleich beschränkt er die Wahrheit weder auf die Vernunft, noch auf den Glauben; sondern sucht auch diese beiden Seiten mit einander zu vermitteln, indem er Verstandeswahrheiten in einen Glauben enden läßt, und aus einem Glauben Vernunftsätze ziehen will: statt daß die früheren Philosophen Religion und Philosophie nur unbezogen neben einander stehen ließen, wie Carteſius und Leibnitz, oder den Glauben ganz hintansetzten, wie Spinoza und die Materialisten. Die Vernunft-Metaphysik, die wir jetzt darzustellen haben, versöhnt dagegen beide Seiten, jedoch selbst wieder auf eine entgegengesetzte Weise, indem bei Kant und Fichte die Versöhnung mehr ins Subject fiel, bei Schelling und seiner Schule die Ausgleichung mehr eine objective war, da sie auf einer Selbstentäußerung des Subjects beruhte, und erst Hegel das vollkommene Gleichmaß beider Seiten auffand. Weil aber alle diese Richtungen die Identität des Subjects und Objects festhielten, so haben sie sämmtlich die Idee als das wahre Princip der Dinge ausgesprochen; wir können sie

alſo als ſubjectiven, objectiven und abſoluten Idealismus bezeichnen, die ſich dadurch von einander unterſcheiden, daß, je weiter ſie in der Entwickelung des philoſophirenden Geiſtes gekommen ſind, die wahre Intellectualwelt auch um ſo reiner in ihnen als das abſolut Präſente und Immanente hervortritt. Nannte nun Schelling auch ſeinen eigenen Standpunkt früher abſoluten Idealismus, ſo beweiſt das noch nicht, daß er dieſen wirklich erreichte. Vielmehr wird, wie wir ſehen werden, ſein eigenes Geſtändniß unſere Angabe beſtätigen; und jener Name, den er ſeinem urſprünglichen Syſteme anmaßte, erklärt ſich hinlänglich aus dem Streben, nicht hinter den Hegelſchen Standpunkt zurückbleiben zu wollen.

Zweite Vorlesung.

Der Kriticismus Kants.

Der allgemeine Standpunkt der Kantischen Philosophie ist, nicht unmittelbar ans Erkennen der Wahrheit gehen zu wollen, sondern erst unsere Kräfte zu prüfen, ob sie denn auch ausreichend sind, uns zu derselben gelangen zu lassen. Eben weil die bisherigen Philosophen, sagt Kant, geradezu die Frucht der Erkenntniß genießen wollten, bevor sie ihr Vermögen dazu untersucht hatten, so mußte ihnen ihr Unternehmen mißlingen. Er nannte daher seine Philosophie kritische Philosophie, indem sie mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens beginnen sollte, um zu wissen, ob wir über metaphysische Gegenstände ein Urtheil fällen können, oder die Schranken der Vernunft anerkennen müssen, so wie ihre Unfähigkeit, die Widersprüche des Erkennens zu lösen. So schief diese Wendung, wie schon Herbart einsah, auch ist, indem sie voraussetzt, daß das Erkenntnißvermögen leichter zu erkennen sei, als sein Gegenstand: so liegt doch darin das ganz Richtige, erst ein Bewußtsein über die Methode und die Natur des philosophischen Erkennens erringen zu wollen, bevor man an die Sache selbst gehen könne. Dieß Bewußtsein zu erringen, ist eben die Aufgabe unserer Zeit, die Kant also

hiermit erfaßt hat; auf dem Wege, den er betreten, ſetzt er daher ſehr gut hinzu, könne allein das Problem der Philoſophie, an welchem Jahrtauſende ſich vergeblich abgemüht haben, noch in unſern Zeiten gelöſt werden.

Bei Kant hat dieſe Richtung auf die Natur des Erkennens dann aber näher den Sinn, daß er ſich gar nicht mit den Objecten des Erkennens beſchäftigen wolle; was unmöglich ſei, indem man dadurch transſcendent würde. Man könne alſo nie metaphyſiſch ausmachen, was die Dinge-an-ſich ſind, ſondern immer nur, wie ſie ſich, der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens gemäß, uns darbieten. Wir hätten es alſo in der Metaphyſik gar nicht mit Gegenſtänden zu thun, ſondern mit unſerem eigenen Innern, worin ſich die Gegenſtände darſtellen. Eine ſolche Betrachtung nennt Kant die transſcendentale: Indem die Gegenſtände unſeres Erkennens ſich nach unſerer Erkenntniß richten müſſen, während bisher das Denken ſich nach den Gegenſtänden richten ſollte, ſo habe er in der Metaphyſik dieſelbe Revolution vollbracht, die Copernicus in der Aſtronomie, da bisher behauptet wurde, daß die Sonne um die Erde gehe, nunmehr aber erkannt worden, daß die Erde ſich um die Sonne drehe. In der That das Denken iſt die Sonne der Wahrheit, nach welcher ſich die irdiſchen Dinge richten müſſen. Der Idealismus, als die Entwickelung der Dinge aus dem Gedanken, wurde ſo mit Bewußtſein zum Princip gemacht. Dieß iſt ein unendliches Verdienſt Kants; nur war, wegen der Unerreichbarkeit der Gegenſtände, ſein Standpunkt noch ſubjectiver Idealismus. Denn dieß Denken, als die Thätigkeit unſeres Erkenntnißvermögens, und das objective Weſen der Dinge ſind bei Kant noch geſchieden. Doch wankte ihre Scheidewand ſchon manchmal, beſonders

in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, von deren Kühnheit er sich in den spätern Ausgaben mehr entfernte. So ist er durch manche seiner frühern Behauptungen der Anstoß dazu gewesen, daß die Späteren jene Scheidewand ganz eingerissen haben.

Kant kritisirt nun einerseits die theoretische Philosophie, indem er zeigt, wie der Verstand nur Erscheinungen erkenne, aber unfähig sei, das Ding-an-sich zu begreifen, von der Vernunft jedoch in die Schranken gewiesen werde, wenn er seinen Gegenstand für den einzigen ansehen will. Sei aber auch auf theoretischem Gebiete die Vernunft nicht gesetzgebend, sondern nur kritisch, so werde sie es doch auf praktischem Gebiete. Hier sei also das Unbedingte für uns, das Sinnliche dagegen transscendent, statt daß in der theoretischen Philosophie das Sinnliche immanent und das Unendliche transscendent sei. In dem Gebiete des Schönen endlich werde das Unbedingte selbst durch sinnliche Gestalten ausgedrückt. Beide Seiten haben so hier den Anschein, immanent zu werden; doch bleibt immer noch, wie wir sehen werden, für Kant eine Transscendenz übrig. Diese drei Standpunkte sind enthalten in den drei Kritiken: der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft.

Die Kritik der reinen Vernunft nennt Kant das systematisch geordnete Inventarium unserer Besitze durch reine Vernunft. Um dasselbe geben zu können, fragt er zunächst, was das Grund-Problem der Philosophie sei: Durch bloß subjectives Denken können wir nicht, wie die bisherige Verstandes-Metaphysik wollte, zur Wahrheit kommen. Denn durch ein solches Verfahren erweitern wir unsere Erkenntniß gar nicht, sondern erläutern nur einen Begriff als Subject, indem wir ihm Prädicate beilegen, die

ſchon verſteckter Weiſe im Subjecte enthalten ſind. Solche Urtheile ſind nun *analytiſche Urtheile*, wie z. B.: „Alle Körper ſind ausgedehnt.“ Denn die Ausdehnung iſt nur eine Erläuterung des Begriffs Körper. Wir bedürfen zum analytiſchen Urtheil nicht der Erfahrung, weil wir gar nicht aus dem Begriff herauszugehen brauchen, um es zu bilden. Die Erfahrung fällt dagegen nur *ſynthetiſche Urtheile*, in welchen ein beſtimmter Begriff durch Verknüpfung mit einem Prädicate erweitert wird, das gar nicht aus dem Begriffe ſelber floß. „Die Roſe iſt roth,“ iſt ein ſynthetiſches Urtheil, weil die rothe Farbe durchaus nicht im Begriff der Roſe enthalten iſt. Analytiſche Urtheile ſind alſo *Erläuterungs-Urtheile*, ſynthetiſche Urtheile dagegen *Erweiterungs-Urtheile*. Weder das Eine noch das Andere iſt im Stande, das Problem der Philoſophie zu löſen. Denn das Eine giebt nur Nominal-Definitionen, das Andre nur eine beſtimmte ſinnliche Erkenntniß; wir wären damit alſo entweder nur im Denken, oder nur im Sein. Da aber Philoſophiren heißt, Denken und Sein, a priori und a posteriori, Begriff und Erfahrung mit einander zu verknüpfen: ſo beſteht die Aufgabe der Philoſophie eben darin, ſynthetiſche Urtheile a priori zu fällen, d. h. einen aus der Vernunft geſchöpften Gedanken mit einer Erfahrungs-Erkenntniß zu verknüpfen. So vermeidet Kant die zwei entgegengeſetzten Einſeitigkeiten der Verſtandes-Metaphyſik und des Empirismus, nnd vereinigt beide Standpunkte, von dieſem das Synthetiſche, von jener das Aprioriſtiſche nehmend.

Nach Beantwortung dieſer Frage beſchreibt Kant nunmehr die verſchiedenen Stufen des theoretiſchen Bewußtſeins, als ſoviel „Beſtandſtücke“ der ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Diese drei Stufen sind das Anschauungsvermögen, der Verstand und die Vernunft: Alle menschliche Erkenntniß hebt mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen fort, und endet mit Ideen. Vom ersten Punkte handelt die transscendentale Aesthetik, vom zweiten die transscendentale Logik, vom dritten die transscendentale Dialektik.

In der transscendentalen Aesthetik heißt es: Die Anschauung ist eine Erkenntniß, welche sich unmittelbar auf die Gegenstände bezieht, wenn sie gegeben sind. Das durch den Gegenstand in uns Erzeugte ist die Vorstellung. Die Fähigkeit, auf diese Weise afficirt zu werden, heißt Sinnlichkeit: die Affection selbst aber Empfindung, deren Gegenstand die Erscheinung ist. Der mannigfaltige Inhalt der Erscheinung, wie Härte, Farbe, Haß u. s. f., ist die Materie unserer Anschauungen oder die empirische Anschauung. Zu diesem ersten Bestandtheil der Anschauungen kommt ein zweiter hinzu, den wir die Formen der Anschauungen nennen können, als dasjenige, was jene Mannigfaltigkeit ordnet und unter gewisse Verhältnisse oder Einheiten bringt. Die formale Beschaffenheit des Subjects, die Gegenstände neben einander aufzufassen, nennen wir den Raum: die formale Beschaffenheit des Subjects, sie nach einander aufzufassen, die Zeit; Beide sind reine, a priori in uns niedergelegte Anschauungen. Raum und Zeit kommen also nicht den Dingen-an-sich zu, sondern beziehen sich nur auf Erscheinungen: die Zeit auf die des innern Sinns, der Raum, auf die des äußern Sinns. Könnten wir die Dinge ohne die Bedingungen von Raum und Zeit anschauen, so würden wir sie gar nicht als ein Außereinander und eine Succession von Gegenständen vor uns haben, sondern alles Mannigfaltige,

wie durch intellectuelle Anschauung, in Eins zusammen fassen; daher wir in der Theologie auch Gott eine solche Anschauung zuschreiben.

Aus diesen Kantischen Sätzen ist das absolute Princip der ursprünglichen Schellingschen Naturphilosophie hervorgegangen, welche diese intellectuelle Anschauung ebenso dem philosophischen Denker zuschrieb; — eine Höhe, von der Schellings jetzige Philosophie längst herabgefallen, indem sie für diesen Flug ins Gebiet des Unendlichen sich vollkommen die Flügel selber lähmte. Wenn Schelling aber noch dazu jetzt in seinen Vorlesungen behauptet, daß die intellectuelle Anschauung gar nicht sein Grundprincip gewesen sei, und er sie nur aufgestellt habe, um alle schroffen Uebergänge zu vermeiden und die Stetigkeit der philosophischen Entwickelung beizubehalten, ja weil er damals noch sich mit der Hoffnung geschmeichelt habe, Fichten selbst später einmal auf seiner Seite zu sehen: so ist erstens eine solche Verdrehung der Geschichte einem geraden und offnen Verfahren schnurstracks zuwider, und zweitens unfähig, Mit- und Nachwelt zu bestechen; ganz abgesehen davon, daß Schelling dann selbst schon damals keinen Glauben an die Wahrheit seines Systems gehabt hätte. Was dieß Letzte betrifft, so kann es ganz richtig sein; und wenn er sein System nur so von seiner Zeit getragen aufstellte, so hat es eine von seinen jetzigen Meinungen und Urtheilen über dasselbe ganz unabhängige Bedeutung, wie sich später zeigen wird.

Um aber zu Kant zurückzukehren, so ist es ganz richtig, daß Raum und Zeit nicht den Dingen-an-sich zukommen, indem diese als Ideen gar nicht dem Boden der sinnlichen Anschauung anheimfallen. Daß aber damit die sinnlichen Dinge aufhören sollen, außer unserem Erkenntnißvermögen

zu ſein, iſt ein Mißverſtändniß Kants. Sie können Erſcheinungen, und ihr Außereinander darum doch ein uns äußerliches, ſie alſo auf dieſe Weiſe objective Erſcheinungen ſein. Wir wiſſen, daß auf dieſem Gebiete das wahrhaft Seiende, Beſtändige, Ewige nicht zu finden iſt, ſondern nur das bunte Gaukelſpiel der Veränderlichkeit alles Irdiſchen. Aber darum brauchen wir dieß Alles doch nicht auf uns zu nehmen, wie jener Beſucher des Blocksbergs im Goethiſchen Fauſt es thut, wenn er ausruft:

Fürwahr, wenn ich dieß Alles bin,
So bin ich heute närriſch.

Sondern Gottlob können wir uns alles dieſes aus dem Sinne ſchlagen.

Mit den Formen der Anſchauung hat Kant nun das Eine Moment ſynthetiſcher Urtheile a priori gefunden. Alle Anſchauungen, die ich in Raum und Zeit zuſammenfaſſe, ſind ihm nämlich ſolche Urtheile. Das glänzendſte Beiſpiel aber einer auf ſolche Urtheile erbauten Wiſſenſchaft findet er in der Mathematik.

Die zweite Quelle der Erkenntniſſe a priori, von welcher die transſcendentale Logik handelt, ſind die Begriffe des Verſtandes, welcher die Spontaneität des Denkens iſt, während die Sinnlichkeit das Vermögen der Receptivität war. Aus dem empiriſchen Stoffe des Denkens, d. h. aus unſern Vorſtellungen, ſondert Kant jetzt ebenſo die reinen Begriffe, wie vorhin aus der Materie der Anſchauungen deren reine Formen; denn jeder reine Begriff oder Kategorie ſei, wie Raum und Zeit, eine Syntheſe von Vorſtellungen. Kant führt deren Zwölf auf: Einheit, Vielheit und Allheit, als Kategorien der Quantität; Realität, Negation und Limitation, als Kategorien der Qualität; Subſtanz und Acci-

denz, Urſache und Wirkung, Wechſelwirkung, als Kategorien der Relation; Möglichkeit und Unmöglichkeit, Daſein und Nichtſein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit als Kategorien der Modalität. Die zwei erſten Klaſſen ſind Kategorien der Dinge für ſich, die dritte drückt deren Verhältniß zu einander, die vierte das zu unſerem Erkenntnißvermögen aus. Kant deducirt ſie gar nicht, Fichte verſucht dieß, Hegel hat es vollſtändig durchgeführt; was Schelling hierüber in ſeinem transſcendentalen Idealismus ſagt, iſt von Fichte nicht weſentlich verſchieden. Kant macht ferner die Bemerkung, daß die dritte Kategorie jeder Klaſſe die Verbindung der zwei erſten ſei, weil zu einem ſynthetiſchen Urtheile a priori Bedingung, Bedingtes und ihre Einheit gehören; hiermit hat er die wahrhafte Methode, welche in der trichotomiſchen Eintheilung enthalten iſt, wieder für die neuere Philoſophie auferweckt.

Alle durch die Kategorien ausgedrückten Syntheſen ſind nach Kant wieder in der höchſten Syntheſe, im Ich, enthalten, welches alle Vorſtellungen begleitet und die reine Apperception oder die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins iſt. Sie iſt ihm das Princip der Philoſophie, weil ſie alle Kategorien in ſich ſchließt; doch hat erſt Fichte weiter ausgebildet, wie dieſelben aus ihr entſpringen. Durch dieſe Identität des Selbſtbewußtſeins, ſagt Kant, wird alle Syntheſis des Mannigfaltigen für mich erſt zu einem Objecte. Der transſcendentale Gegenſtand dieſes Mannigfaltigen iſt immer gleich x; und dieſes iſt nichts, als die formale Einheit des Bewußtſeins ſelber. Weil dieſe a priori in uns iſt, ſo ſetzen wir den unbekannten Gegenſtand unſerer Erkenntniß ſelbſt als Einen, ohne daß wir dieß x kennen, noch nach der Einrichtung

unſeres Verſtandes kennen können. In der erſten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, die an ſpeculativen Zügen reicher iſt, als die ſpäteren, welche ſich mehr dem Empiriſchen nähern, ſagt Kant: Dieß Ding-an-ſich und unſer denkendes Ich könnten wohl ein und daſſelbe intelligente Weſen ſein; wir könnten dann die Gedanken dieſes Dinges-an-ſich zwar nicht anſchauen, wohl aber die Zeichen derſelben in der Erſcheinung wieder erkennen. Hier lüftet der ſubjective Idealismus den Schleier der ſpeculativen Wahrheit; Fichte, und namentlich das urſprüngliche Syſtem Schellings haben dieſe ſchöne Stelle zu deutlicherem Bewußtſein gebracht.

Das Syſtem dieſer Syntheſen der Kategorien und der Formen der Anſchauung mit dem empiriſchen Stoffe bildet nun die Erfahrung; und die Beſtandtheile der ſynthetiſchen Urtheile a priori ſind jetzt vollſtändig dargelegt. Die Kategorien geben den Erſcheinungen erſt Apriorität, Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Objectivität. Ohne die Begriffe des Verſtandes ſind die Anſchauungen blind, ohne die Anſchauungen der Sinnlichkeit ſind die Kategorien leer. Durch dieſe Sätze hält Kant die Mitte zwiſchen Wolf und Locke, da jener alle Erkenntniß durch bloße Analyſe des Verſtandes, dieſer durch die ſinnlichen Anſchauungen vollſtändig erlangen zu können glaubte.

In der transſcendentalen Dialektik fährt Kant fort: Den Erſcheinungen liegt ein feſtes Anſich, das überſinnliche, vom Verſtande nicht erkannte Subſtrat derſelben, zu Grunde. Kant nennt es Noumenon im Gegenſatze zu der Phänomenen: Beides ſeien aber nicht zwei für ſich geſchiedene Welten, ſondern das Noumenon nur ein Grenzbegriff, der über das Verſtandes-Gebiet hinausreiche und ſo-

mit nur negative Bedeutung habe. Für einen intuitiven, nicht discursiven, nach Kategorien denkenden Verstand hätte das Noumen freilich positive Bedeutung, und könnte durch intellectuelle Anschauung erkannt werden; von einem solchen Verstande haben wir aber keine Vorstellung. Die Späteren nannten denselben dagegen Vernunft, und machten ihn so zum genetischen Princip der philosophischen Erkenntniß. Kant faßt nun zwar auch die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten oder der Principien auf, indem sie die Synthesen der Verstandes-Kategorien wieder unter höhere Einheiten bringe, die er Ideen nennt: Aber ob diesen Producten der Vernunft ein Erfahrungs-Gegenstand entspreche, wissen wir nicht. Denn wollte die Vernunft an die Erkenntniß dieser intelligiblen Welt gehen, so müßte sie sich der Kategorien des Verstandes bedienen; da diese aber nur für die sinnliche Welt ausreichen, so würde sie damit überfliegend. Kant konnte noch nicht die Verstandes-Kategorien als Momente speculativer Einheiten fassen.

Nichts destoweniger fühlt die Vernunft das Bedürfniß, durch Synthese des Endlichen zum Unendlichen überzugehen. Die Vernunft-Einheit stellt sich so nach Kant in drei Ideen dar. Er sagt: Das Unbedingte des denkenden Subjects, als Substanz aufgefaßt, ist die Idee der Seele. Das Unbedingte, als vollendete Reihe von Ursachen und Wirkungen, ist die Idee der Welt. Das Unbedingte, als absolute Totalität der objectiven Bedingungen aller Gegenstände des Denkens, ist die Idee Gottes. Diese Ideen haben in uns Realität; wollen wir sie aber beweisen, so verwickeln wir uns eben durch die Kategorien in Widersprüche.

Die rationelle Psychologie Wolfs begeht Para-

logismen, indem sie das, was vom Ich als Subject wahr ist, auf das Ich als Object überträgt, und so einen Schluß zieht, der nur durch diese Erschleichung möglich ist. Es ist nämlich ganz richtig, daß ich ein einfaches, numerisch identisches, von den Dingen im Raum mich unterscheidendes, denkendes Wesen bin. Substituiren wir nun dieser innern Erfahrung des „Ich denke" die Verstandes-Kategorie der Substanz, so würde folgen, daß unsere Seele, als Seelending, das sich von materiellen Dingen unterscheidet, eine immaterielle Substanz: als einfach, incorruptibel: als numerisch-identisch, persönlich: als unabhängig vom Raume, unsterblich sei. Nun ist es aber doch sehr wohl möglich, daß die Seelenhandlung, obgleich subjectiv Eine, doch objectiv von mehrern Objecten ausgehen kann, wie Leibnitz jedes Individuum als eine Conglomeration von Monaden faßte.

Ungeachtet diese Kritik Kants nur negativ ist, so hat er darin doch das bleibende Resultat ausgesprochen, daß Verstandes-Kategorien, wie Substanz und dergleichen, nicht auf die Seele angewendet werden dürfen; — freilich meint er, weil sie zu hoch seien: in Wahrheit aber, weil sie zu schlecht dafür sind. Das positive Resultat, was daraus gezogen werden kann, ist dann dieß, daß die Thätigkeit des Denkens vielmehr selbst die objective Substanz der Seele ausmacht; und auch hierzu hat Kant den Weg gebahnt, indem er in der ersten Ausgabe bemerkt: Die Materie sei eine bloße Form oder Vorstellungsart, und sonach werde die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe keine Schwierigkeit mehr machen. In der That so lange die Seele noch ein Substrat sein soll, an dem das Denken eine bloße Eigenschaft ist, kann sie sich nicht ganz davon lossagen,

Materie zu sein, da dieser ja eben der Charakter zukommt, bloßes Substrat zu sein. Ist die Materie aber selbst wieder aus der Productivität der denkenden Thätigkeit hervorgegangen, so hört sie auf, träges Substrat zu sein, und ist als Leib nur die aus dem Geiste selbst geschaffene Manifestation desselben, in welcher er das Denken selbst als das einzig Substantielle erweist.

Wenden wir in der Kosmologie die Kategorien des Verstandes auf die Idee der Welt an, so verfallen wir in Antinomien; so daß jeder These immer eine Antithese gegenüber steht. Der Quantität nach hat die Welt entweder einen Anfang im Raum und in der Zeit, oder sie ist in beiden Rücksichten unendlich. Der Qualität nach besteht sie entweder aus einfachen Theilen: oder Alles ist zusammengesetzt, so daß es überhaupt nichts Einfaches giebt. Die dritte Klasse der Kategorien giebt die Antinomie: Alles in der Welt geschieht nach nothwendigen Gesetzen der Natur, oder es giebt auch außerdem noch eine Causalität nach Freiheit. Die vierte: Zur Welt gehört als ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen, oder es existirt kein solches. Diese Sätze, fügt Kant hinzu, lassen sich jedesmal beide beweisen. Er verwahrt sich dann zwar dagegen, daß es Advocaten-Beweise seien. Doch beruht seine Argumentation immer nur darauf, das, was er beweisen will, schon vorauszusetzen, wie der Beweis der ersten Antinomie beispielsweise zeigen soll. Um zu beweisen, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe, sagt er: Setzt man voraus, daß sie keinen Anfang habe, so würde bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Unendlichkeit abgelaufen sein; was unmöglich ist, da zu einer unendlichen Reihe nichts mehr hinzukommen kann. Kant setzt hier, um die Endlichkeit der

Welt in der Zeit zu beweiſen, den gegebenen Zeitpunkt als Grenze ſchon voraus. Ebenſo wird bei der Antitheſe, um die Unendlichkeit zu beweiſen, dieſe geradezu vorausgeſetzt: Hätte die Welt angefangen, ſo müßte eine Zeit *vorhergehen*, in der ſie nicht war; eine leere Zeit giebt es aber nicht, weil ſie nur die Succeſſion der Veränderungen der Dinge iſt. Alſo war vor der Welt ſchon ein anderer Zuſtand vorhanden, und ſo fort ins Unendliche. Nichtsdeſtoweniger iſt es als ein großes Verdienſt Kants anzuerkennen, wenn er behauptet, daß die Vernunft nothwendig auf dieſe Widerſprüche ſtoße. Die Kantiſche Auflöſung dieſer Antinomien beruht bloß darauf, daß nicht die Welt ſich widerſpreche, da wir das Ding-an-ſich ja gar nicht kennen, ſondern allein unſere Vernunft durch die Anwendung der Kategorien auf das Ding-an-ſich, da dieſelben doch nur für Erſcheinungen Gültigkeit haben. Als ob der Widerſpruch nicht um ſo ſchrecklicher wäre, wenn er unſere eigene Vernunft ergreift! Durch die Einſicht in die Nothwendigkeit des Widerſpruchs haben wir aber, ſagt Kant, immer ſo viel gewonnen, daß uns der transſcendentale Schein nicht mehr täuſchen kann, und wir von dem Blendwerke einer überſinnlichen Erkenntniß nicht mehr irre geleitet werden.

Wenn ich in der *natürlichen Theologie* von der abſoluten Totalität der Bedingungen aller Gegenſtände auf ein Weſen aller Weſen ſchließe, ſo ſtelle ich mir ein *Ideal* auf, d. h. ein einzelnes durch die Idee allein beſtimmtes Ding. Nur auf dieſe Weiſe können wir die endlichen Dinge erkennen; denn ſie enthalten Negationen oder Beſchränkungen, welche nur durch die Annahme eines ſchrankenloſen Weſens und durch Vergleichung mit demſelben deutlich werden können, indem der Begriff der Schranke aus dem

der Realität, als eine theilweise Verneinung deſſelben, fließt. Gott iſt alſo als dieß allerrealſte Weſen, als der Inbegriff aller Realitäten vorausgeſetzt; denn er iſt das Urbild, wovon alle Dinge nur unvollkommene Abbilder oder Einſchränkungen ſind. Doch gehört zur Vorſtellung Gottes außerdem noch, daß wir dieſe Idee hypoſtaſiren, indem wir ſie objectiviren, und ſodann perſonificiren, d. h. alle dieſe Vollkommenheiten in ein Einzelweſen zuſammenfaſſen. So weit zu gehen, ſind wir nun aber nicht berechtigt. Alle Beweiſe vom Daſein Gottes wollen vom Begriff eines nothwendigen Weſens auf die Exiſtenz deſſelben ſchließen; namentlich thut dieß der ontologiſche Beweis, auf den die übrigen, der kosmologiſche und der teleologiſche, zurückgeführt werden müſſen, nachdem ſie ſcheinbar von der Erfahrung ausgingen. Denn der kosmologiſche ſchließt von der Zufälligkeit der Dinge dieſer Welt überhaupt auf ein nothwendiges Weſen: der teleologiſche von der beſtimmten Zufälligkeit der Zwecke in der Welt auf ein nothwendiges, dieſe Zwecke mit Bewußtſein in ſich tragendes Weſen. Allen dreien liegt aber zu Grunde, daß, weil ein nothwendiges Weſen alle Vollkommenheiten oder Realiäten in ſich tragen müſſe, ihm die Exiſtenz oder das Sein nicht fehlen könne; denn dieſes ſei auch eine Realität. Kant erwiedert, Sein ſei gar keine Inhaltsbeſtimmung, die zum Begriffe des allervollkommenſten Weſens hinzukomme, ſondern nur die logiſche Copula aller jener Prädicate mit dem Subject: die Totalität der Inhaltsbeſtimmungen, d. h. die Vollkommenheit, alſo im Begriffe ſchon enthalten, wenn dieſem auch keine Realität zukommt. Aus dem Begriffe, ſchließt daher Kant, ſelbſt des nothwendigen Weſens, läßt ſich ſchlechterdings kein Sein herausklauben; ſo wenig als ein

Welt in der Zeit zu beweiſen, den gegebenen Zeitpunkt als Grenze ſchon voraus. Ebenſo wird bei der Antitheſe, um die Unendlichkeit zu beweiſen, dieſe geradezu vorausgeſetzt: Hätte die Welt angefangen, ſo müßte eine Zeit *vorhergehen*, in der ſie nicht war; eine leere Zeit giebt es aber nicht, weil ſie nur die Succeſſion der Veränderungen der Dinge iſt. Alſo war vor der Welt ſchon ein anderer Zuſtand vorhanden, und ſo fort ins Unendliche. Nichtsdeſtoweniger iſt es als ein großes Verdienſt Kants anzuerkennen, wenn er behauptet, daß die Vernunft nothwendig auf dieſe Widerſprüche ſtoße. Die Kantiſche Auflöſung dieſer Antinomien beruht bloß darauf, daß nicht die Welt ſich widerſpreche, da wir das Ding-an-ſich ja gar nicht kennen, ſondern allein unſere Vernunft durch die Anwendung der Kategorien auf das Ding-an-ſich, da dieſelben doch nur für Erſcheinungen Gültigkeit haben. Als ob der Widerſpruch nicht um ſo ſchrecklicher wäre, wenn er unſere eigene Vernunft ergreift! Durch die Einſicht in die Nothwendigkeit des Widerſpruchs haben wir aber, ſagt Kant, immer ſo viel gewonnen, daß uns der transſcendentale Schein nicht mehr täuſchen kann, und wir von dem Blendwerke einer überſinnlichen Erkenntniß nicht mehr irre geleitet werden.

Wenn ich in der *natürlichen Theologie* von der abſoluten Totalität der Bedingungen aller Gegenſtände auf ein Weſen aller Weſen ſchließe, ſo ſtelle ich mir ein *Ideal* auf, d. h. ein einzelnes durch die Idee allein beſtimmtes Ding. Nur auf dieſe Weiſe können wir die endlichen Dinge erkennen; denn ſie enthalten Negationen oder Beſchränkungen, welche nur durch die Annahme eines ſchrankenloſen Weſens und durch Vergleichung mit demſelben deutlich werden können, indem der Begriff der Schranke aus dem

der Realität, als eine theilweise Verneinung deſſelben, fließt. Gott iſt alſo als dieß allerrealſte Weſen, als der Inbegriff aller Realitäten vorausgeſetzt; denn er iſt das Urbild, wovon alle Dinge nur unvollkommene Abbilder oder Einſchränkungen ſind. Doch gehört zur Vorſtellung Gottes außerdem noch, daß wir dieſe Idee hypoſtaſiren, indem wir ſie objectiviren, und ſodann perſonificiren, d. h. alle dieſe Vollkommenheiten in ein Einzelweſen zuſammenfaſſen. So weit zu gehen, ſind wir nun aber nicht berechtigt. Alle Beweiſe vom Daſein Gottes wollen vom Begriff eines nothwendigen Weſens auf die Exiſtenz deſſelben ſchließen; namentlich thut dieß der ontologiſche Beweis, auf den die übrigen, der kosmologiſche und der teleologiſche, zurückgeführt werden müſſen, nachdem ſie ſcheinbar von der Erfahrung ausgingen. Denn der kosmologiſche ſchließt von der Zufälligkeit der Dinge dieſer Welt überhaupt auf ein nothwendiges Weſen: der teleologiſche von der beſtimmten Zufälligkeit der Zwecke in der Welt auf ein nothwendiges, dieſe Zwecke mit Bewußtſein in ſich tragendes Weſen. Allen dreien liegt aber zu Grunde, daß, weil ein nothwendiges Weſen alle Vollkommenheiten oder Realiäten in ſich tragen müſſe, ihm die Exiſtenz oder das Sein nicht fehlen könne; denn dieſes ſei auch eine Realität. Kant erwiedert, Sein ſei gar keine Inhaltsbeſtimmung, die zum Begriffe des allervollkommenſten Weſens hinzukomme, ſondern nur die logiſche Copula aller jener Prädicate mit dem Subject: die Totalität der Inhaltsbeſtimmungen, d. h. die Vollkommenheit, alſo im Begriffe ſchon enthalten, wenn dieſem auch keine Realität zukommt. Aus dem Begriffe, ſchließt daher Kant, ſelbſt des nothwendigen Weſens, läßt ſich ſchlechterdings kein Sein herausklauben; ſo wenig als ein

Kaufmann dadurch reicher würde, daß er seinem Kassenbestande einige Nullen anhinge. Gott kann also nicht in dem Contert der Erfahrung gegeben werden, sondern die Idee des absoluten Wesens ist nur eine in uns nothwendige.

Wenn in unsern Zeiten Feuerbach es als das Wesen des Christenthums ausspricht, daß Gott das Wesen des menschlichen Selbstbewußtseins sei, und dieser Schriftsteller somit die Religion zu etwas Psychologischem gemacht wissen will, so kommt er einerseits nicht über die Kantischen Vorstellungen hinaus; denn die Idee Gottes bleibt hiernach im menschlichen Bewußtsein eingeschlossen, ohne weitere Realität zu haben. Andererseits giebt Feuerbach uns aber das Recht, seine Sätze so zu deuten, daß Gott nur nicht als das jenseitige, wenn auch objective, Wesen des menschlichen Geistes gefaßt werden muß, das sich damit aber ebenso als die objective Vernunft des natürlichen Universums darstellt; und in diesem Falle könnten wir seinen Behauptungen beistimmen, indem sie dann nicht, wie er es doch eigentlich bezweckte, eine Aufhebuug des Christenthums, sondern nur eine Erkenntniß desselben wären. Aber selbst in den Kantischen Sätzen ist diese Erkenntniß, wiewohl undeutlicher, enthalten. Denn wenn Kant sagt, daß Gott nicht im Contert der Erfahrung angetroffen werden könne, so ist darin das ganz Richtige enthalten, daß ihm kein sinnliches Sein zugeschrieben, sondern er nur im Geiste und in der Wahrheit erfaßt werden könne. Das Denken ist eben selbst das wahre Element der göttlichen Existenz; wie denn in allen immateriellen Dingen, nach Aristoteles' Ausspruch, die Wissenschaft und die Sache selbst identisch sind.

Kant aber zieht aus dem Bisherigen das Resultat,

daß die Vernunft auf theoretiſchem Gebiete unfähig ſei, ein Gebäude der Metaphyſik aufzuführen; ſie müſſe ſich mit einem Wohnhaus begnügen, das für die beſchränkten Ebenen der Erfahrung ausreiche, ohne einen Thurm zu bauen, der in den Himmel reiche. Die Vernunft ſei alſo kein Organon der Wahrheit, ſondern nur ein Kanon oder eine Regel für den Verſtand, damit dieſer nicht die Sinnenwelt, wie im Materialismus, als das allein Seiende behaupte, ſondern in der Welt der Noumene ſeine Grenze anerkenne. Die Philoſophie ſei alſo keine Doctrin des Unendlichen, ſondern nur eine Kritik des endlichen Verſtandes. Die Ideen Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, können nicht gewußt, ſondern nur geglaubt werden; ſie ſeien wahr, wenn wir ſie nur in unſerem Innern behalten und nicht in der Erfahrung wiederfinden wollen. Denn wir dürfen nicht daran zweifeln, ſobald wir nur von ihnen, als von uns ſelbſt, nicht als von Dingen ſprechen.

In dem zweiten Hauptwerke, in der Kritik der praktiſchen Vernunft, geht Kant nun von dem unmittelbaren Erfaſſen eines Ueberſinnlichen aus: Zum Vermögen, durch äußere Eindrücke und Kategorien die Erfahrung als ein Syſtem von Vorſtellungen in uns zu erzeugen, kommt jetzt ein zweites Vermögen hinzu, dieſen Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände hervorzubringen. Dieß Vermögen iſt der Wille, der, während wir im Theoretiſchen nicht über das Gebiet der Sinnlichkeit hinwegkonnten, uns mit einem Mal gänzlich über die bloße Sinnenwelt erhebt. Die Freiheit iſt ein a priori in uns vorhandenes Factum, das der intelligiblen Welt angehört, eine Idee, an der wir nicht zweifeln können. So iſt der Glaube hier für Kant ſchon das erſte Fundament einer Wiſſenſchaft, wie er vorhin in der reinen

Vernunft die letzte Spitze einer andern war. Die Freiheit ist, nach Kant, das erste Postulat der praktischen Vernunft: „Du sollst, denn Du kannst," sei mithin das unbedingte Gebot der Moral; und Kant nennt es den kategorischen Imperativ. Die Vernunft, welche im Theoretischen ein bloß negatives Resultat hatte, wird im Praktischen durch die Idee der Freiheit positiv, und gewinnt an ihr ein immanentes Princip, wodurch sie eben constitutiv und gesetzgebend werden kann. Schon hieraus hätte Schelling seine jetzige Unterscheidung einer negativen und einer positiven Philosophie schöpfen können.

Aber, fährt Kant fort, wir haben es nicht mit der Freiheit allein zu thun, sondern, indem der Wille durch seine Handlungen auf die Sinnlichkeit einwirkt, auch mit unsern Neigungen und Trieben, die hier das Transscendente sind. Während die Freiheit, als die Form der Handlung, welche dem Menschen ein absolutes Sollen auflegt, die Autonomie des Willens ist: so sind die Triebe, als die Materie des Handelns, durch die erst eine bestimmte Handlung hervorgebracht wird, die Heteronomie des Willens. Die Dialektik der praktischen Vernunft kommt nun daher, daß die Freiheit zum Handeln der Triebe bedarf, und doch die Sinnlichkeit in keinem gegebenen Momente der Vernunft durchaus angemessen sein kann. Mit dem Postulate der Freiheit, „Du kannst, denn Du sollst," ist die unwankende Ueberzeugung von der nothwendigen Identität beider Momente gegeben. Die Autonomie der Vernunft soll der einzige Bestimmungsgrund unserer Handlungen bleiben, eine solche vollkommene Angemessenheit zum Sittengesetze wäre die Heiligkeit oder das oberste Gut; und die Triebe dürfen nur insofern befriedigt werden, als sie dieser absoluten

Forderung entsprechen. Diese Uebereinstimmung der Triebe mit der Vernunft, der Glückseligkeit mit der Tugend, nennt Kant nun das höchste Gut.

Indem nun die moralische Freiheit diese Harmonie nothwendig verlange, dieselbe aber in dieser Welt nicht anzutreffen sei — und hier führt Kant dann höchst triviale Erfahrungen von dem Glück des Lasterhaften und dem Unglück des Tugendhaften an —: so will er uns damit auf praktischem Wege zur Begründung der zwei andern Ideen der theoretischen Vernunft verhelfen, nämlich der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes, die wir bisher nur glauben konnten. Der Bankerott der theoretischen Vernunft in dieser Welt soll uns auf eine moralische Wiedergutmachung in jener vertrösten. Die praktische Vernunft übt auf diese Weise ein Primat über die theoretische. Daß Tugend und Glückseligkeit nun einander nicht entsprechen können, zeigt Kant auch a priori dadurch, daß weder die Tugend Ursache der Glückseligkeit sei, indem sie ja vielmehr die Aufopferung der Triebe erheische, noch die Glückseligkeit Beweggrund der Tugend sein dürfe, weil die Triebfeder nicht mehr moralisch sei, wenn nicht jedes sinnliche Interesse ausgeschlossen würde. Die innere Zufriedenheit, welche der Tugendhafte über seine Handlungen empfinde, sei zwar ein auch schon auf dieser Welt, aber nur unvollkommen, vorhandenes Analogon der dermaleinstigen Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, mit dem die Stoiker Unrecht hätten sich zu begnügen. Kant vergißt aber wieder, was er vorher selbst erinnerte, daß der glückselige Genuß, der zu dieser innern Zufriedenheit, die nicht genügen soll, noch hinzukommen hätte, eben als Zweck die Reinheit der sittlichen Motive trüben würde. Auch bringen die Postulate, die

er nun aufstellt, um die praktische Antinomie aufzulösen, gerade das Entgegengesetzte von dem hervor, was er beabsichtigt.

Was nämlich zunächst die Unsterblichkeit der Seele betrifft, die Kant das zweite Postulat der praktischen Vernunft nennt, so will er sie folgendermaßen deduciren: Da in keinem endlichen Zeitpunkte das sinnliche Vernunftwesen heilig ist, die Heiligkeit aber doch die Bedingung des höchsten Gutes ist, so kann die völlige Angemessenheit des Menschen zum Sittengesetze nur in einem ins Unendliche gehenden Progresse angetroffen werden. Dazu gehört aber eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit dieses Wesens. Gott, dem die Zeitbedingung nichts ist, übersieht dann in der endlosen Reihe durch eine einzige intellectuelle Anschauung das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und bestimmt danach den Antheil, den Jeder am höchsten Gute haben soll. Hier will Kant also durch die unendliche Summe von Unangemessenheiten eine Angemessenheit hervorbringen. Wenn ferner auf diesem Wege Jeder in der Unendlichkeit dem Sittengesetze angemessen werden könnte, warum soll dann der Antheil am höchsten Gute ein verschiedener sein? Denn es giebt doch in der Angemessenheit keine Grade. Auch würde die Belohnung immer schon znm Theil vor der That eintreten, da erst die Heiligkeit belohnt werden soll, diese aber niemals vorhanden ist. Gott müßte also, bei der Belohnung, die guten Absichten und Vorsätze schon mit in Anschlag bringen; was doch eine jesuitische Moral befördern hieße. Jedenfalls aber ist die Unsterblichkeit der Seele — weit entfernt, wie Kant es meint, das höchste Gut durch Herbeiführung der Heiligkeit möglich zu machen — vielmehr der Grund seiner Unmöglichkeit, da mit dem Augenblicke der erreichten Heiligkeit

die Unsterblichkeit der Seele unnütz würde, indem sie nur dazu dienen sollte, in der Unendlichkeit, d. h. nie, die Angemessenheit mit dem Sittengesetze hervorzubringen. Um also die Unsterblichkeit der Seele zu retten, muß, nach den eigenen Prämissen Kants, vielmehr eine ins Unendliche dauernde Unangemessenheit des Individuums zum Sittengesetze angenommen werden.

Nachdem Kant nun durch die Unsterblichkeit der Seele die Möglichkeit des höchsten Gutes glaubt bewiesen zu haben, soll jetzt das Dasein Gottes, als das dritte Postulat der praktischen Vernunft, die Wirklichkeit des höchsten Gutes zeigen. Zu dieser Wirklichkeit gehört aber, daß Tugend und Glückseligkeit, Moralität und Natur sich einander nicht mehr widersprechen. Glückseligkeit wäre Uebereinstimmung der ganzen Natur zu unserem Zwecke; da wir nun in der Moralität uns vielmehr unabhängig von der Natur bestimmen sollen, so muß es ein Wesen geben, welches eine von der Natur unterschiedene Ursache, aber zugleich der Herr im Geiste und in der Natur sei, um den hinreichenden Grund für diese Uebereinstimmung beider ohne diese Vermittelung ewig feindseliger Seiten zu enthalten. Ein solches Wesen, das sowohl intelligenter Wille, als oberste Ursache der Natur sei, haben wir nun in Gott. Sein Dasein ist also nothwendig, da die Forderungen der menschlichen Freiheit unabweislich sind. Wir wissen aber darum von Gott doch nur, daß es ist; wollten wir auch erörtern, was er ist, so machten wir damit die Theologie zu einer Zauberlaterne von Hirngespinnsten. So bringt Kant am Ende doch nur die theistische Abstraction eines höchsten Wesens heraus; und sagt gerade zu, daß, wenn auch die Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, jetzt objective Realität

bekommen, sie doch unsere theoretische Erkenntniß gar nicht erweitern. Ferner wird durch eine solche Harmonie der Natur und der Tugend, wie Gott sie bewerkstelligen soll, gerade wieder die Moralität aufgehoben, die sich eben nur durch den Kampf gegen die Triebe bewähren kann, obgleich Kant das wohl dunkel mag vorgeschwebt haben, was Hegel später durch den Begriff der Sittlichkeit ausdrückte, nämlich das System der Triebe durch Verklärung und Aufnahme in die Vernunft zum Kreis der regierenden Mächte des menschlichen Zusammenlebens zu erheben, — aber freilich in dieser Welt, nicht in einer jenseitigen, wo Gott erst einmal Alles in Allem werden soll.

Nachdem wir in der theoretischen Wissenschaft eine Erkenntniß des Sinnlichen erlangten, in der Moral das Unbedingte, Uebersinnliche vor unseren Geist trat, erhebt sich Kant nun in einem dritten Standpunkte dazu, daß die Ideen selbst sich unsern Sinnen darstellen. Dieß wäre also eine Verbindung jener beiden ersten Standpunkte; und das ist die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft. Doch thut Kant diesen Schritt auch wieder zurück, indem eine solche sinnliche Anschauung des Intelligiblen eben nur unsere Betrachtungsweise sein soll, der keine Realität zu entsprechen braucht.

Die Idee, die sich versinnlicht, der Begriff, der sich Realität verschafft, ist nun, sagt Kant, der Zweck, eine Causalität des Begriffs in der objectiven Welt. Wir subsumiren hier eine einzelne Erscheinung unter einen allgemeinen Begriff. Solche Subsumtion ist eben die Aufgabe der Urtheilskraft; und ihr Urtheil fällt entweder positiv oder negativ aus, indem der Gegenstand entweder seinem Begriffe entspricht oder nicht. Die Zweckmäßigkeit eines

Objects gewährt uns Luſt, die Zweckwidrigkeit deſſelben Unluſt; und ſo beruht die Urtheilskraft auf dem Gefühlsvermögen. Dieſes iſt ſo ſeit Kant oft zum dritten und höchſten Vermögen gemacht, und dem Denken und Wollen vorgezogen worden, da es doch in Wahrheit Beiden angehört, und nur die dunkelen und verworrenen Anfänge derſelben enthält. Auch mein edler Freund, der Graf Cieszkowski, ſchließt ſich dieſen Kantiſchen Beſtimmungen an, indem er Denken, Fühlen und Handeln einander coordinirt.

Die zwei Gegenſtände, welche die Idee der Zweckmäßigkeit ausdrücken, ſind das Kunſt-Product und der thieriſche Organismus. In der Kunſt iſt die Zweckmäßigkeit bloß formal, und durchdringt nicht die Materialität des Dinges. Inſofern ein ſolcher Gegenſtand Luſt in uns erweckt, nennen wir ihn ſchön. Dieſe Luſt iſt nicht die intereſſirte der ſinnlichen Triebe, noch die rein geiſtige, die auf moraliſchen Ideen beruht; ſondern ſie hält die Mitte zwiſchen Beiden. Der Geſchmack, welcher das über dieſe äſthetiſche Luſt entſcheidende Urtheilsvermögen iſt, iſt daher einerſeits ſubjectiv, indem er nicht auf beſtimmten Kategorien des Verſtandes beruht, andererſeits aber zugleich allgemein, indem er ſich auf unbeſtimmte Ideen der Vernunft gründet. Wir erkennen im Schönen das überſinnliche Subſtrat der Natur, wie es ſich in ſinnlicher Geſtalt darſtellt, haben alſo gewiſſermaßen jetzt ſelbſt einen intuitiven Verſtand oder eine intellectuelle Anſchauung, die Kant bisher nur Gott gewährte. An dieſen Punkt der Kantiſchen Philoſophie hielt ſich alſo Schelling beſonders; und ſo hat er in ſeinem urſprünglichen Syſteme der Kunſt, und ihrem Vermögen, der Einbildungskraft, die höchſte Stufe im Syſtem der Wiſſen-

schaft und die vollendetste Darstellung des göttlichen Lebens zugeschrieben.

Im thierischen Organismus sehen wir endlich eine die ganze Materiatur eines Natur-Productes durchdringende Zweckmäßigkeit. Das organische Natur-Product ist Selbstzweck, d. h. ein Begriff, die Seele, die sich im Materiellen als ihrem Mittel erhält und ihr Wesen darin zur Darstellung bringt. Zuerst nämlich sind die eigenen Glieder des organischen Natur-Products die Mittel seiner Erhaltung, indem jedes als Zweck in sich selbst alle übrigen zu seinen Mitteln herabsetzt; und da dieses gegenseitig ist, so sind sie alle Mittel und Zweck zugleich. Das Causalitätsverhältniß darf also in der Strenge seiner verständigen Auffassung nicht auf das Organische angewendet werden, sondern ist verkehrt, um zum Ausdruck einer Vernunft-Idee zu dienen. Das Organische ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Zweitens erhält es sich im Ernährungs-Processe auch auf Kosten der äußern unorganischen Natur, indem es sich die Nahrungsmittel assimilirt. Drittens sind die Individuen wieder Mittel für die Gattung, die sich auf Kosten der individuellen Gestalten im perennirenden Fortgang der Geschlechter erhält. Hier haben wir also eine vom Mechanismus ganz verschiedene teleologische Betrachtungsweise. Es giebt gewisse Natur-Producte, sagt Kant, nämlich die organischen, die wir, vermöge der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, gezwungen sind, nach Zwecken aufzufassen. Doch bleibt Kant innerhalb des subjectiven Idealismus stehen, indem er hinzusetzt: Objectiv oder an sich könnte dennoch Alles auf mechanischem Wege geschehen. Kant sagt nicht, daß es so sei; aber seinem kritischen Standpunkt gemäß, mag er nichts über das Ansich entscheiden.

Dennoch will Kant auch von hier aus, wie im Moraliſchen, auf das Daſein Gottes ſchließen. Denn, ſagt er, indem die unorganiſchen Natur-Producte Mittel für die organiſchen ſind, die niedrigen Organiſationen wiederum Mittel für die höheren, und durch Cultur endlich der Menſch ſich die ganze Natur dienſtbar macht: ſo iſt der Menſch der letzte Zweck der Schöpfung, nicht aber als Sinnenweſen, ſondern als Sittenweſen. Als ſolches erkennt er aber einen intelligenten Willen an, der, als oberſter Grund im Reiche der Zwecke, die Realiſirung derſelben anordnet. So kommen wir auch in der Kritik der Urtheilskraft zuletzt zu Gott, mit dem Glauben an welchen jeder der drei Standpunkte der Kantiſchen Philoſophie ſchließt. Das populare Reſultat derſelben iſt hiermit, daß wir mit unſerem discurſiven Denken nie über den Standpunkt der Endlichkeit hinauskommen. Im Glauben und im Gefühle ſei wohl eine höhere Welt geahndet, die unwankende Gewißheit derſelben liege auch wohl in der Vernunft begründet; aber dieſe Welt bleibe ewig fern und jenſeits der Grenzen der bekannten Welt. Denn wenn die Vernunft ſie zu entwickeltem Bewußtſein bringen wolle, ſo bieten ſich ihr nur die leidigen Kategorien des Verſtandes dar, die all dieſe Fülle der Unendlichkeit mit den eklen Schlacken der Endlichkeit beſudeln. Mit dieſer Verzweifelung des Denkens endet die Kantiſche Philoſophie.

Dritte Vorlesung.

Die Glaubensphilosophie Hamanns, Herders und Jacobi's.

An dieses Resultat der Kantischen Philosophie knüpft nun diejenige in Deutschland sehr verbreitete philosophische Richtung an, welche ich die Glaubensphilosophie genannt habe. Sie stimmt mit Kant ganz darin überein, daß das verständige Denken unfähig sei, die Wahrheit zu erkennen; und das ist ein wahrhafter Gewinn für die Philosophie überhaupt, den namentlich die Späteren ebenso festhalten. Diese unterscheiden sich von jenen beiden ersten Richtungen nur darin, daß sie die Vernunft-Erkenntniß für fähig halten, zur absoluten Wahrheit durchzudringen, während Jene zwar eine Vernunft, aber keine rechte Erkenntniß vermittelst derselben annehmen. Die Glaubensphilosophie folgt nämlich der Kantischen Philosophie auch darin, daß der Glaube, oder auch der „Vernunftglaube," das unmittelbare Wissen allein das Uebersinnliche erfassen könne; nur mit dem Unterschiede, daß, während es bei Kant ein fernes Jenseits blieb, es in der Glaubensphilosophie zu einem Gegenwärtigen, dem Subject Einwohnenden, dasselbe Ergreifenden und Belebenden gemacht wird. Diese Präsenz

des Göttlichen, wenigstens im Glauben, ist der große Fortschritt der Glaubensphilosophie gegen Kant; doch steht sie gegen die folgenden Philosophen wieder darin zurück, daß sie diese Gegenwart noch nicht mit entwickeltem Denken erfassen kann, und daher das Göttliche ebenso auch wieder in die Jenseitigkeit zurückfliegt, aus der es in der Kantischen Philosophie noch gar nicht herauskam. Die Glaubensphilosophie ist somit in der Kategorie des Auchs befangen, sie hat das Göttliche hüben und drüben: während Kant sich über die irdische Entbehrung mit der Hoffnung einer jenseitigen Gewährung bezahlt machte, die neueren Philosophen aber den Vollgenuß des Göttlichen schon in diesem Leben vorweg nehmen. So meinen die Glaubensphilosophen, wegen ihrer äußerlichen Verknüpfung dieser beiden Standpunkte, wohl gar im Mittelpunkt der Wahrheit zu stehen; und daraus erklärt sich auch der Stolz, mit dem sie vornehm über alle übrigen Schulen hinwegsehen, und sie zu übersehen wähnen. Da nun in den neuesten Zeiten dieses Auch der Glaubensphilosophen in der Aufstellung und Forderung einer Verbindung von Transscendenz und Immanenz des Göttlichen einen neuen Aufschwung, selbst innerhalb der Hegelschen Schule, bekommen hat: so ist es um so wichtiger, hier auf den Standpunkt der Glaubensphilosophie einzugehen, die, wie wir sehen werden, noch mächtige Zweige unter uns ausbreitet.

Hamann ist mit seinem mystisch-speculativen Sinn der Gründer derselben, die seine Freunde Herder und Jacobi weiter führten, indem der Erstere ihr ein poetisches Element, und den „Schaum von Spinozismus" hinzufügte, den Jacobi an ihm tadelt. Vereint mit Hamann hat Herder so in der Glaubensphilosophie die speculativsten

Sätze aufgeſtellt, wie ſie von den Späteren kaum anders ausgeſprochen werden konnten, nur daß ſie wie vereinzelte Glanzpunkte erſcheinen, indem jede logiſche Deduction mit Abſicht verworfen wird. Jacobi dagegen ſchließt ſich mehr der ſtrengen Richtung des Kantiſchen Kriticismus an; und wenn er ſo einerſeits von allen drei Glaubensphiloſophen noch den meiſten Zuſammenhang mit der Geſchichte der Philoſophie hat, und zur Verbreitung der Glaubensphiloſophie am meiſten beitrug, ſo entbehrt er doch andererſeits faſt gänzlich des ſpeculativen Elements, welches die beiden Anderen noch hatten, und ſeine Behauptungen betreffen mehr die Form des Philoſophirens, als den Inhalt der Philoſophie ſelber.

Zunächſt eifern alle drei Glaubensphiloſophen mit Recht gegen jene Trennungen Kants im Dinge, im Erkenntnißvermögen, und in ihrem Verhältniß zu einander. Form und Materie, Sinnlichkeit und Verſtand, ſagt Hamann, haben eine und dieſelbe Wurzel. Warum gewaltſam trennen, was die Natur verband? Schon die transſcendentale Logik iſt leer, weil ſie jenen reinen Formen von Raum, Zeit und Kategorien den Inhalt nimmt. Die Dialektik, als eine Ausartung dieſer Logik, iſt noch leerer, weil ſie auch dieſen Formen der Anſchauung und des Verſtandes noch ihre objective Gültigkeit nimmt, und durch dieſe formelle Reinheit von allem Endlichen zur wahren Scheinheiligkeit wird. In der That bleibt das Göttliche ihr dennoch fern; ſie iſt alſo nur ein Tod, der einen anderen Tod, die ebenſo leere Logik, frißt. Am Ende läuft Alles auf Schulfuchſerei und Wortkram hinaus, und alle Mißverſtändniſſe liegen nur in der Sprache; ſie macht eben jene Trennungen, welche in Wahrheit nicht vorhanden ſind. Auch Herder

kämpft gegen dieses Aufbauen einer subjectiven Welt der Erscheinungen, denen die Dinge-an-sich nicht entsprechen, indem er sagt: Das Denken muß sich nach den Dingen richten, nicht umgekehrt unser Denken die Dinge, die für uns sein sollen, machen.

Jacobi endlich, obgleich sich am Meisten zum Kantischen Resultate hinneigend, behauptet doch immer gegen Kant, daß der Glaube nicht bloß im Gegensatz und in Ermangelung des Wissens gesucht werden müsse, sondern vielmehr das wahre Wissen sei. Der Verstand ist ihm nicht darum mangelhaft, weil er uns nur Erscheinungen giebt, sondern weil die Dinge, die wir durch ihn erkennen, endlich sind; sie sind es aber, weil er selbst ein endliches Erkennen ist. Wie jedes Ding, sagt er, aus einem frühern entstanden ist, jede Ursache wieder ihre Ursache hat, so schreitet der Verstand von Bedingungen zu Bedingungen fort. Etwas erkennen heißt: Etwas aus seinen Bedingungen ableiten, indem man von einem Bekannten auf etwas Unbekanntes schließt; jenes Bekannte mußte aber selbst, ehe es bekannt war, wieder aus früherem Bekannten abgeleitet werden, u. s. f. ins Unendliche. Daher kann Gott überhaupt nicht erkannt werden; denn er würde damit ein Endliches, das man aus seinen Bedingungen ableitete. Indem nun alle bisherige Philosophie sich dieses vermittelten Wissens bedient hat, so hat sie eigentlich das Endliche, die Natur, zu Gott gemacht, d. h. Gott geläugnet. Alle Philosophie ist daher atheistisch; und es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei. Dieser merkwürdige Ausspruch Jacobi's kommt eben daher, daß er kein anderes denkendes Erkennen annimmt, als jenes in den Kategorien des endlichen Verstandes befangene, von dessen

objectiver Gültigkeit uns eben befreit zu haben, eines der größten Verdienſte Kants iſt. Der Spinozismus, ſetzt Jacobi hinzu, iſt die conſequenteſte Philoſophie; ſie iſt nicht zu widerlegen. Wer ſich dabei beruhigen kann, dem iſt nicht zu helfen.

Gegen dieſen Abgrund, in den die Philoſophie gefallen ſei, glaubt Jacobi nun im unmittelbaren Wiſſen ein ſicheres Schutzmittel gefunden zu haben: Es iſt ein Wiſſen aus der erſten Hand, untrüglich, unwiderleglich, durch innere Erfahrung und Offenbarung gegeben. Dieſes Wiſſen iſt der Glaube. Durch ihn erhebt ſich der Geiſt über den bloßen Cauſalzuſammenhang der Natur, über das bloße Ableiten von Bedingungen aus Bedingungen. Im Glauben iſt uns die Gewißheit eines Unbedingten gegeben. Das Unendliche iſt in unſerem Innern vorhanden. Eine Stimme ſagt uns: Es giebt etwas Höheres, als wir ſind, etwas über die Natur und außer der Natur Seiendes, etwas ganz Anderes, als die Natur. Dieß iſt eine Thatſache unſeres Bewußtſeins; alle Zungen nennen es Gott. Er offenbart ſich in unſerem Geiſte, und das iſt ſeine ewige Menſchwerdung. Dieſe innere Offenbarung des Göttlichen ſetzt Jacobi mit edler Freimüthigkeit über die äußere hiſtoriſche des Chriſtenthums, da dieſe erſt in jener ihre wahre Begründung finde. So hält Jacobi die Selbſtſtändigkeit der Vernunft mit großer Strenge und Energie feſt, wie er ja auch ſeinen Glauben einen Vernunftglauben nannte; und ungeachtet er ein Glaubensphiloſoph iſt, ſo muß er dennoch aus jenem Grunde bei den Gläubigen unſerer Tage für einen Rationaliſten gelten, und mit den übrigen Philoſophen in die gleiche Verdammniß einbegriffen werden. Gerade darin ſteht er aber höher, als diejenigen

welche allen tieferen, speculativen Sinn aus dem Christenthum mit Aengstlichkeit abzuhalten streben, und in solchen Auffassungen nur gnostische Ketzereien erblicken. Sie schließen daher einen Bund zur Aufrechthaltung der Religion des historischen Christus, ohne zu bedenken, daß Christus selber gesagt hat, er lasse uns seinen Geist, der uns leiten solle in alle Wahrheit bis an der Welt Ende. Sie aber klammern sich an die Vorstellung eines vor 1842 Jahren Gott passirten Factums, und bedenken nicht, daß unter diesem Bilde eben die ewige Menschwerdung Gottes dem religiösen Bewußtsein enthüllt werden sollte, die auch schon Jacobi bekannte, und deren Religion im Gegensatze zur Religion des bloß historischen Christus die Philosophie fortan zu verfechten haben wird.

Der Inhalt dieser ewigen Menschwerdung findet sich weniger bei Jacobi, als bei seinen beiden Freunden, die insofern den absoluten Inhalt der Philosophie dunkel und prophetisch aussprechen, den die Späteren der Klarheit des Denkens vindicirten. Unser Selbst, sagt Hamann, ist in dem Schöpfer desselben gegründet. Wir müssen bis in den Schooß der Gottheit dringen, um das ganze Geheimniß unseres Wesens aufzulösen. Gott hat sich dem Menschen offenbart in der Natur und in seinem Worte; eine gesunde Philosophie muß auf die Harmonie Beider dringen. Natur und Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Gott wiederholt sich in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbauung der Kirche, in dem Wechsellaufe der Zeiten. Das ist die Offenbarung Gottes im Fleische (während er eben bei Kant ein jenseitiges Ding-an-sich blieb). Wenn Gott, die Ursache aller Wirkungen ist, so ist jedes gezählte Haar auf Eurem

Haupte göttlich; alles Göttliche ist aber auch menschlich, und das ist ein Hauptschlüssel zur Erkenntniß der Wahrheit. Es kommt also bei ihr nur darauf an, das Princip des Jordano Bruno von der coincidentia oppositorum anzuwenden. Widersprüchen nachzugehen, ist daher eine alte pica meines Magens, der des Spiels nicht müde wird.

Herder führt diese Gegenwart des Göttlichen in der äußern Erfahrung noch weiter aus, gleichsam als wolle er damit den Kantischen Satz umstoßen, daß Gott nicht in dem Context der Erfahrung enthalten sei. Die Seele weiß nichts aus sich, sagt er, sondern nur was ihr von Innen und Außen ihr Weltall zuströmt, der Finger Gottes zuwinkt. Die Seele ist das Bild der Gottheit. Alles in der Seele ist Apperception, Bewußtsein des Selbstgefühls und der Selbstthätigkeit. Die verschiedenen Kräfte des Universums fließen aus Einer gemeinsamen Wurzel. Gott ist die Urkraft aller Kräfte, das Organ aller Organe. Das Unendliche wohnt in jeder Naturkraft; jede drückt die offenbarte Kraft Gottes aus. Die ganze Welt ist das Reich der immateriellen Kräfte; die Welt ist so die Darstellung der ewig wirkenden Kräfte Gottes. In jedem Wesen hat Gott sich selbst beschränkt; jedes Ding offenbart also den ganzen Gott, wie es nämlich an diesem Punkte geschehen konnte.

Näher hat dann Herder vornehmlich in der Geschichte, nicht ohne vorgängige Fingerzeige Kants, diese Realisirung Gottes gesehen und nachgewiesen; und so kann er unter den Deutschen für den Gründer ihrer Philosophie der Geschichte gelten. Der Gott, sagt er, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der in der Natur ist. Vernunft und Billigkeit müssen im Menschengeschlecht sich immer weiter verzweigen; und darin ist die göttliche Leitung

deſſelben zu erkennen. Das Höchſte iſt, daß der Menſch ganz Menſch ſei, alle ſeine Kräfte und Fähigkeiten zur möglichſten Entwickelung bringe. Humanität iſt ſo der höchſte Zweck des Menſchen; der Menſch hat kein ſchöneres Wort, als ſich ſelbſt, um ſeinen Endzweck auszudrücken. Der Genius der Welt zeigt ſo in jeder Geſtalt der Geſchichte, was aus ihr unter den gegebenen Umſtänden hat werden können, um Menſchheit in ihr auszudrücken. Durchs Chriſtenthum, als das Greiſenalter der Welt, ſcheint die Vernunft in Europa ganz herrſchen zu ſollen; würde dieſes eintreten, alle Nationen der Erde würden an dieſem Herbſte der Beſonnenheit theilnehmen.

Der Glaube hat auf dieſe Weiſe nicht das göttliche Weſen allein zum Gegenſtande; er wird auf den ganzen Umfang des menſchlichen Wiſſens übertragen, und auch die Sphäre der Endlichkeit durch ihn bewahrheitet. Ohne den Glauben, ſagt Hamann, können wir weder die Natur noch die Schöpfung verſtehen. Jacobi führt dieß kritiſch weiter dahin aus, wie wir immer nur unſer Sehen ſehen, unſer Hören hören: Daß dieſen Empfindungen eine Realität entſpreche, lehrt uns erſt der Glaube, ohne den wir alſo nicht vor die Thüre, noch zu Tiſch und Bett kommen können. Glaube iſt ſo hier zum allgemeinen Principe der Philoſophie gemacht worden; und es liegt darin das ganz Richtige, daß alle jene Vermittelungen des Verſtandes keine letzte Gewißheit gewähren, ſondern jedem Grunde ein anderer entgegengeſetzt werden kann, und wir ſo dem Zweifel überlaſſen blieben. Will die Philoſophie alſo zur apodiktiſchen Gewißheit gelangen, ſo muß ſie ein ſich ſelbſt Begründendes annehmen; und dieß iſt dann allerdings in dem Unbedingten gegeben, welches Jacobi aufſtellte, wenn man nur den ſpecu-

lativen Sinn dieſer Kategorie tiefer begründet, als es Jacobi thun konnte. Das Unbedingte iſt zwar das, was nicht durch Anderes begründet wird; aber es iſt darum noch nicht, wie Jacobi will, jenſeits des Bedingten und der Bedingungen. Der Begriff des Unbedingten ſchließt eben, als Totalität, die Bedingungen und Vermittelungen aller endlichen Dinge in ſich; aber er wird daraus nicht abgeleitet, ſondern indem alle dieſe Bedingungen nur Einſchränkungen der abſoluten Totalität ſind, ſo ſetzt das Unbedingte ſich vielmehr dieſelben voraus, um ſich durch ſie mit ſich ſelbſt zu vermitteln. Die Wahrheit iſt alſo weder das unmittelbare Wiſſen Jacobi's, das die Bedingungen nur wegwirft, noch das vermittelte, discurſive Denken Kants, das bei ihnen ſtehen bleibt, und nicht bis ins Herz des Unbedingten zu dringen vermag. Die Wahrheit iſt, daß, indem das Unbedingte den Kreis ſeiner Bedingungen als ſich ſelbſt erkennt, es darin nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht: das Wiſſen von ihm ſich alſo gleichfalls nur mit ſich ſelbſt vermittelt, und daher die wiederhergeſtellte Unmittelbarkeit durch Vermittelung der Vermittelung iſt.

Jede ſpätere Philoſophie hat nun dieſe Seite der Unmittelbarkeit als ein nothwendiges Moment an ihr; die Glaubensphiloſophie iſt alſo in ihr nicht nur aufgehoben, ſondern auch aufbewahrt. Die dialektiſchen Deductionen der Vernunft fallen, eben weil ſie ſich ſo nur mit ſich ſelbſt vermittelt haben, in die Form der unmittelbaren Gewißheit und Anſchauung zuſammen; ſo will der Philoſoph auch, daß die Wahrheit ſich als Erfahrung in der Geſtalt eines unmittelbar Seienden darbiete, woran dieſelbe ihre zweite Begründung findet, während der immanente Gang der Dialektik die erſte war. Nur in dieſem Doppelbeweiſe der Spe-

culation durch die Erfahrung und der Erfahrung durch die Speculation iſt die abſolute Gewißheit zu erlangen. Indem nun aber der dialektiſche Rhythmus der Wiſſenſchaft ſeine Schwierigkeiten hat, das Auffaſſen des Reſultats einer philoſophiſchen Erörterung im unmittelbaren Wiſſen und ſeine Vergleichung mit der Erfahrung etwas ſehr Leichtes ſind: ſo iſt in jeder der ſpätern philoſophiſchen Schulen, in der Fichte'ſchen, der Schellingſchen und der Hegelſchen, ein Kreis von Anhängern aufgetreten, die ein ſolches letztes Reſultat einer Philoſophie wohl ergriffen haben, und an den unmittelbaren Genuß deſſelben in gutem Glauben gegangen ſind, die dialektiſche Ergründung der Wahrheit aber ſich erſparten, weil ſie nicht darin einzudringen vermochten. Einige ſogar, die ſelbſt eine gute Strecke auf dieſem dornigen Pfade der Metaphyſik fortgeſchritten ſind, brechen dann aber zuletzt um ſo plötzlicher mit dem Satze einer Unbegreiflichkeit Gottes auf rein theoretiſchem Standpunkte, wie Kant, ab: und behaupten, im Glauben oder durchs Leben müſſe das Göttliche erfaßt werden. So ſagen ſie auch wohl, die Philoſophie komme nur zu einem negativen Reſultate; die Wahrheit ſei ein gegebenes Poſitive u. ſ. w. Hierher gehört unter Andern Friedrich v. Schlegel aus der Fichte'ſchen Schule: Weiße, Fichte der Sohn und Braniß aus der Hegelſchen Schule; und in den neueſten Zeiten haben dieſe Poſitiven einen nahmhaften Zuwachs an Kräften durch Schellings Auftreten in Berlin erhalten, der, aus ſeiner Münchener Verborgenheit hervortretend, dieſem Poſitivismus, den eigentlich Schlegel zuerſt auf die Beine brachte, vor aller Welt huldigt, und mit allen Kräften, der Wiſſenſchaft, des Journalismus und welcher andern Mächte es ſei, den Sieg zu verſchaffen ſtrebt.

In Schelling hat die Glaubens-Philosophie, aber nicht die erste, ursprüngliche, berechtigte, sondern der nachhinkende, zurückfallende Bodensatz, der die Ohnmacht ist, den gährenden Fortschritten einer weiter strebenden Philosophie nachzueilen, das Haupt einer Schule selbst ergriffen; und so sehen wir hier das Schauspiel nicht eines vom Meister abgefallenen Theils der Schule, sondern einen Meister der Philosophie, der in den Eingeweiden seines eigenen Systems wühlt, dasselbe, wie Jacobi, mit allen übrigen Systemen in eine gemeinsame Verdammniß der Unchristlichkeit wirft, indem sie es sämmtlich nur bis zur negativen Erkenntniß Gottes hätten bringen können. Das Positive des göttlichen Wesens bleibt ihm dann, wie bei den Gläubigen unserer Zeit, in einer äußerlich historisch gegebenen Offenbarung aufbehalten; und diese soll sogar die alleinige Quelle der wahren Philosophie sein. Dieser Abfall ist weit tiefer, als bis zu Jacobi herab, weil Schelling somit die Autarkie der Vernunft, die Jacobi in der innern Offenbarung beibehielt, aufgiebt, und also eigentlich bis in den Scholasticismus zurückspringt, dessen er so gerne Hegel schuldig machen will. Nothwendig ist dieser Rückfall Schellings aber insofern, als er von Anfang an, auch in seinem ursprünglichen Systeme, immer mehr auf die unmittelbaren Anschauungen, als auf die Entwickelungen des Denkens gab, ja dialektische Erörterungen ihm von jeher ganz unbekannt geblieben waren. Las er also auch sorgsam alle Goldkörner auf, die in der Kantischen Philosophie vorhanden waren, um sie aus ihren kritischen Schlacken zu befreien, und zum Inhalte der speculativen Philosophie heraufzuläutern: so hat er sich in Bezug auf die Form der Philosophie doch immer mehr an die Jacobi'schen Sätze gehalten, obgleich er um die Mitte seiner

Laufbahn mit demselben in argen Conflict gerieth, in welchem er sich aber eben durch Aufstellung seiner neuen Lehre vollkommen unterlegen zeigte.

Allen diesen Glaubensphilosophen von Hamann bis zum Neo-Schellingianismus herunter ist es aber eigenthümlich, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht bloß wie Kant als das Resultat eines verzweifelnden Erkennens ans Ende, sondern sogleich an die Spitze ihres ganzen Treibens als Stichwörter und unwankende Voraussetzungen gestellt zu haben; — ein Standpunkt, auf welchem der flachste Rationalismus mit dem crassesten Supernaturalismus sich brüderlich die Hand bieten. Ueberschreibt nicht noch Cieszkowski ein negirendes Sendschreiben an mich, worin er die Resultate der neuesten Philosophie, wie ich sie in meinem Werke über die ewige Persönlichkeit des Geistes niedergelegt habe, zu widerlegen sucht, mit den Worten „Gott und Palingenesie," indem er dieselben, als ein Conservativer, dann auch durch ein zweites positives Sendschreiben, und unter Anstimmung der Ambrosianischen Hymne: veni creator spiritus, vor der vermeintlichen Zerstörung durch die neueste Philosophie retten will.

Vierte Vorlesung.

Der transscendentale Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Wie Schelling, ist auch Fichte, den wir vor ihm betrachten müssen, aus einer Verschmelzung des Kantischen und Jacobi'schen Standpunkts hervorgegangen. Doch treten Beide in eine gewisse Opposition gegen einander, indem Fichte die Seite des consequenten, die Verstandes-Vermittelungen durchlaufenden Denkens festhält, freilich nicht ohne, wie in der Glaubensphilosophie, durch Synthese der Gegensätze dieses Denkens zum speculativen Resultate vorzudringen. Er lebt aber eben nicht, wie die Glaubensphilosophen, im unmittelbaren Genuß desselben, sondern will es sich erst durch die harte Arbeit des Denkens erringen. Diesen Genuß des Glaubens übertrug nun Schelling auf die Seite des Denkens, der dieser Philosoph ursprünglich angehörte; und so war er gleich im Mittelpunkt der erkannten Wahrheit durch ein unmittelbares Denken, welches er eben nach Kant intellectuelle Anschauung nannte, bis er auch diese als dem bloß nothwendigen, negativen Denken angehörig verwarf, und in seinem „freien Denken" die ganz unmittelbare Erfassung der Wahrheit festhielt, indem das Göttliche ohne zwingende Beweiskraft nur durch freie Hingebung und Liebe anerkannt

werden könne; — ein Satz, den man auch in der eigentlichen Hegelschen Schule, z. B. von Werder, aussprechen hört, und worin der erste Keim einer Ausartung der Speculation in Glaubensphilosophie anzutreffen ist. „Darum hat die Philosophie keinen letzten zwingenden Beweis der Wahrheit, sondern die Wahrheit will geliebt sein aus freiem Muthe; für den einzelnen in der Zeitlichkeit stehenden Menschen hat sie ihren Glauben, so gut wie ihren Entschluß." Für was sieht Werder denn aber alle seine dialektischen Uebergänge an, wenn sie keine zwingende Kraft besitzen, und nur der Glaube sie bewahrheitet? Kann man nun aber, um wieder zur Sache zu kommen, Fichte und Schelling in ihren ursprünglichen Systemen durch den Gegensatz eines vermittelten und eines unmittelbaren Denkens charakterisiren: so läßt sich weiter sagen, daß Hegels philosophischer Standpunkt diese Versöhnung des unmittelbaren und des vermittelten Denkens ist. So könnte man es Werdern höchstens durchgehen lassen, wenn er gesagt hätte, die Wahrheit hat sowohl einen zwingenden Beweis, als sie auch den Glauben in sich schließt. Wenn er aber gleich darauf bemerkt, „der Einzelne braucht nicht an die Vernunft zu glauben,". so stände es doch wahrlich schlimm um die Philosophie, wenn ein Solcher durch diesen starren Unglauben die Macht hätte, der Philosophie überhaupt die zwingende Beweiskraft zu rauben. Ist es nicht ihre Vollendung, diesen Glauben erzwingen zu können? und wäre ein Glaube an sie ohne die Anerkennung jener Beweiskraft das Mindeste werth?

Fichte's Bestreben geht nun zunächst darauf, das unmittelbare und momentane Erfassen des Göttlichen in der Glaubensphilosophie zu größerer Dauer zu befestigen, indem er die vorausgesetzten Gefühle durch einen klaren Fortschritt des

Vierte Vorlesung.

Der transscendentale Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Wie Schelling, ist auch Fichte, den wir vor ihm betrachten müssen, aus einer Verschmelzung des Kantischen und Jacobi'schen Standpunkts hervorgegangen. Doch treten Beide in eine gewisse Opposition gegen einander, indem Fichte die Seite des consequenten, die Verstandes-Vermittelungen durchlaufenden Denkens festhält, freilich nicht ohne, wie in der Glaubensphilosophie, durch Syntheſe der Gegensätze dieses Denkens zum speculativen Resultate vorzudringen. Er lebt aber eben nicht, wie die Glaubensphilosophen, im unmittelbaren Genuß desselben, sondern will es sich erst durch die harte Arbeit des Denkens erringen. Diesen Genuß des Glaubens übertrug nun Schelling auf die Seite des Denkens, der dieser Philosoph ursprünglich angehörte; und so war er gleich im Mittelpunkt der erkannten Wahrheit durch ein unmittelbares Denken, welches er eben nach Kant intellectuelle Anschauung nannte, bis er auch diese als dem bloß nothwendigen, negativen Denken angehörig verwarf, und in seinem „freien Denken" die ganz unmittelbare Erfassung der Wahrheit festhielt, indem das Göttliche ohne zwingende Beweiskraft nur durch freie Hingebung und Liebe anerkannt

werden könne; — ein Satz, den man auch in der eigentlichen Hegelschen Schule, z. B. von Werder, aussprechen hört, und worin der erste Keim einer Ausartung der Speculation in Glaubensphilosophie anzutreffen ist. „Darum hat die Philosophie keinen letzten zwingenden Beweis der Wahrheit, sondern die Wahrheit will geliebt sein aus freiem Muthe; für den einzelnen in der Zeitlichkeit stehenden Menschen hat sie ihren Glauben, so gut wie ihren Entschluß." Für was sieht Werder denn aber alle seine dialektischen Uebergänge an, wenn sie keine zwingende Kraft besitzen, und nur der Glaube sie bewahrheitet? Kann man nun aber, um wieder zur Sache zu kommen, Fichte und Schelling in ihren ursprünglichen Systemen durch den Gegensatz eines vermittelten und eines unmittelbaren Denkens charakterisiren: so läßt sich weiter sagen, daß Hegels philosophischer Standpunkt diese Versöhnung des unmittelbaren und des vermittelten Denkens ist. So könnte man es Werdern höchstens durchgehen lassen, wenn er gesagt hätte, die Wahrheit hat sowohl einen zwingenden Beweis, als sie auch den Glauben in sich schließt. Wenn er aber gleich darauf bemerkt, „der Einzelne braucht nicht an die Vernunft zu glauben,". so stände es doch wahrlich schlimm um die Philosophie, wenn ein Solcher durch diesen starren Unglauben die Macht hätte, der Philosophie überhaupt die zwingende Beweiskraft zu rauben. Ist es nicht ihre Vollendung, diesen Glauben erzwingen zu können? und wäre ein Glaube an sie ohne die Anerkennung jener Beweiskraft das Mindeste werth?

Fichte's Bestreben geht nun zunächst darauf, das unmittelbare und momentane Erfassen des Göttlichen in der Glaubensphilosophie zu größerer Dauer zu befestigen, indem er die vorausgesetzten Gefühle durch einen klaren Fortschritt des

besonnenen Denkens auslegen und bewähren wollte. So sehen wir hier eine realere Versöhnung von Glauben und Wissen, als Jacobi bewirken konnte, der eben im Ausdrucke Vernunftglauben nur ihre Namen miteinander amalgamirte.

Zugleich hob Fichte zweitens auch die Kantische Trennung eines Dinges-an-sich und der Erscheinungen auf, aber wiederum nicht wie die Glaubensphilosophen, welchen das Göttliche auch ein fernes Jenseits blieb. Sondern was bei Kant nur eine Forderung der Vernunft war, die Ideen in uns zu haben, während der Glaube sie dann wieder substanzirte, das erfüllte Fichte, indem er allein im Denken das Element des göttlichen Lebens sah. Er sagte daher: „Unter dem Grunde der Empfindungen, welchen Kant das Ding-an-sich nennt, ist schlechterdings nichts Anderes zu verstehen, als ein bloßer Gedanke" (was Beck weiter ausgeführt hat); „und ich werde so lange annehmen, daß auch Kant diese Ansicht theilt, bis er sie selber förmlich widerlegt haben wird." Diese ausdrückliche und öffentliche Lossagung Kants von dem Fichte'schen Idealismus blieb auch nicht aus; und wenn wir behaupten dürfen, daß Kant in der ersten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft jenen Fichte'schen Satz dunkel geahndet hatte, so desavouirte er ihn, nachdem er ihm von seinem Nachfolger zum Bewußtsein gebracht worden war, sogleich durch die mehr empirische Haltung der folgenden Ausgaben jenes Werkes, die dann von Reinhold noch weiter ausgebildet worden ist. Fichte aber that den tiefen Blick, den eigenen Fortschritt, den er in der Entwickelung des philosophirenden Geistes gemacht hat, schon im Keime in den Philosophemen seines Vorgängers erkannt zu haben:

wie sich auch bald ergeben wird, daß er wiederum den Keim des Schellingschen Systems im seinigen erblickte. Doch ist er zugleich noch mit dem Kantischen Dualismus behaftet, und erst in Schellings ursprünglichem System wird der Fortschritt rein auftreten. Bei Fichte aber ist das Jenseits noch nicht verschwunden; nur ist es in das Innere des Geistes selbst verlegt, und im Denken selbst als ein Anderes desselben aufgefaßt.

Indem auf diese Weise das Denken, das Andere seiner in sich selber auszuhalten und zu behalten, die Kraft hat, erfaßte es sich bei Fichte in seiner Absolutheit; und dieß ist das bleibende Verdienst der Fichte'schen Philosophie. So können wir es als ihr drittes charakteristisches Merkmal ansehen, daß sie keines Andern bedurfte, um aus dem Samenkorn des Ich denke, welches, als die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, ihr das oberste Princip der Philosophie blieb, das ganze Universum wie eine Blume hervorgehen zu lassen. Während also Kant die Elemente des Erkenntnißvermögens, die Anschauung, den Verstand, die Vernunft u. s. f., nur unmittelbar aufgenommen und hererzählt hatte: so versuchte Fichte durch consequente Reflexion des Denkens eben Alles als ein Moment des Selbstbewußtseins darzustellen, und damit die noch im Innern vorhandene Jenseitigkeit, von der er ausgeht, vollends zu überwinden. Das Ich nimmt nicht mehr, wie bei Kant, nur die Form seiner Erkenntniß auf sich, sondern auch den Stoff; und nach dem Vorbilde Hamanns hebt Fichte auch diese Trennung der Kantischen Reflexion auf. Besonders aber war es das Bestreben Fichte's, die Kantischen Kategorien streng zu deduciren; und er blieb auf diese Weise eben nicht bei der Absolutheit des Denkens in seiner Abstraction stehen,

sondern faßte es in seiner immanenten, sich aus sich selbst bereichernden Bestimmtheit.

Das Hauptwerk Fichte's, welches diese Ansichten entwickelt, ist nun die Wissenschaftslehre; sie ist, sagt Fichte, nicht bloß Wissen, sondern, als Wissenschaftslehre, ein Wissen um das Wissen, wobei nicht aufs Object, sondern auf die Thätigkeit des Subjects reflectirt wird, um zu finden, daß in der Handlung des Ich schon Alles enthalten ist. Weil Fichte hier also das rein sich aus sich selbst entwickelnde und zu Allem gestaltende Denken betrachten will, so bietet sich ihm hier natürlich die Frage nach dem Anfang der Philosophie dar, welche Hegel, der ihm hierin gefolgt ist, noch gründlicher beantwortet hat. Der Anfang, sagt Fichte, muß ein oberster Grundsatz sein, der als erster keines Beweises bedarf, weil er die Grundlage aller Gewißheit sein soll. Er muß daher durch sich selbst unmittelbar gewiß sein; und der Kreis der Wissenschaftslehre wird geschlossen sein, wenn der Grundsatz sich selbst als das letzte Resultat erwiesen haben wird. Der Anfang ist also bei Fichte die Gewißheit, daß Ich Alles sei: am Anfang ist dieses aber unbewiesen, also noch nicht die Wahrheit; und erst am Ende wird es sich selbst als alles Sein zeigen, damit aber als absolutes Ich, d. h. als absolutes Denken oder als Gott selber darstellen. Indem das Vortrefflichste hiernach das letzte Resultat unserer Betrachtungen sein wird, nicht als ein bloßer Glaube, an den Anfang gestellt, schon unsere Vernunft befriedigen kann: so bemerkt Fichte sehr richtig, daß der Anfang das Unfertigste, Unbestimmteste sei, und es sein müsse, weil wir sonst keinen Grund hätten, ihn weiter zu bestimmen. Für alles dieses ist Fichte nur der Vorläufer der Hegelschen Methode gewesen, während Schelling

in der ursprünglichen Form seines Philosophirens und die ganze Glaubensphilosophie mit der Thür so zu sagen ins Haus fallen, indem sie mit dem Besten was sie haben, sogleich angefangen wissen wollen. Jetzt macht Schelling freilich Gott weiß noch wie viel Anläufe und Einleitungen, um dennoch die Thür des Allerheiligsten nur kaum zu öffnen.

Wir haben zuerst die Grundsätze der Wissenschaftslehre darzustellen, sodann zum theoretischen Theil derselben überzugehen, und endlich ihren praktischen Theil zu betrachten.

Der absolut erste, schlechthin unbedingte Grundsatz der Wissenschaftslehre ist der Satz der Identität: A=A, der sich nicht wegdenken läßt, wenn man auch von allem bestimmten Inhalt des Bewußtseins abstrahirt. Da dieser Satz nun im Ich ist, so ist der einzig gewisse Inhalt: Ich bin Ich, oder Ich=Ich. Wegen der Identität von Subject und Prädicat kann dieser Satz auch so ausgedrückt werden: Ich bin. Ich setzt sich selbst, es ist das Handelnde und das Product der Handlung; sein Sein ist sein Sich-Setzen, denn vor seinem Sichsetzen ist es gar nicht. Es ist absolutes Subject, aber freilich als solches, wie wir sehen, nur vorausgesetzt. Dieses wahre Ich, unser besseres Selbst will Fichte betrachten; und er wird es dann zuletzt in seiner Realisirung als Gott fassen. Dieses absolute Subject aber jenseits des menschlichen Bewußtseins zu setzen, wie Schelling jetzt in seiner Offenbarungsphilosophie thut, ist ein Mißverstehen nicht nur Fichte's, und seines eigenen ursprünglichen Systems, sondern der ganzen neusten Entwickelung der Philosophie. Gott ist freilich Subject, aber nicht ein Subject, sondern das Subject; oder vielmehr das Subject ist das Absolute. Nicht das bloß Allgemeine ist das Absolute, wie Cieszkowski mir vorwirft, behauptet zu haben.

Ich gebe zu, daß ein Allgemeines, was, nur über den Subjecten schwebend, sich in ihrem Untergange erhält, eine Abstraction wäre; aber das ist nicht der Fall mit dem Allgemeinen, das ich statuire, da dieses allein im Individuum das Wirkliche ist. Cieszkowski's und Schellings absolutes Subject, namentlich da jener es als Totalität faßt, was doch wieder nur eine sogar empirische Allgemeinheit ist, wäre vielmehr selbst die größte Abstraction, weil neben und außer dem menschlichen Bewußtsein nur die Phantasie uns noch eingebildete Persönlichkeiten vorspiegeln kann. Gott ist als Geist dem Menschengeiste gar nichts Fremdes, Aeußerliches, sondern nur in diesem das Absolute, Allgemeine, gerade dadurch aber eben das wahrhaft Persönliche in uns.

Um zu Fichte, der hier den wahren Sitz des Allgemeinen besser einsah, zurückzukehren, so wollte er aus diesem Ich, als dem absoluten Subjecte, d. h. eben als dem allgemeinen Ich im einzelnen Ich, alle Kategorien ableiten; und zwar ist das Ich zuerst, als dieses sein eigenes Sein unmittelbar Setzende, die Realität. Da das Ich der einzige Inhalt ist, dessen wir unmittelbar gewiß sind, so ist es auch, so viel wir jetzt sehen, die einzige Realität. Fichte hat so mit dem Kantischen Satze, daß die Ideen nur Realität in uns haben, Ernst gemacht; damit sind sie aber überhaupt das Reale, denn im Denken ist die wahre Realität zu finden. Die äußere Realität ist zwar auch göttlich, soll durch unser Handeln noch göttlicher gemacht werden; aber weil es dabei immer auf einzelne Umstände, auf den ganzen Kreis von endlichen Bedingungen ankommt, so kann hier die letzte Vollendung nie erreicht werden, und das Praktische ist der Standpunkt, wo die Realisirung des Göttlichen in den unendlichen Progreß verfällt. Es als den höchsten Standpunkt

des menschlichen Geistes anzusehen, ist daher ein Irrthum, welchen auch Spätere, z. B. Cieszkowski, mit den frühern Systemen der Deutschen Philosophie, mit dem Kantischen und Fichte'schen, theilen. Wenn Cieszkowski also in seiner Historiosophie das Schöne in der Kunst, das Wahre in der Philosophie und das Gute im Handeln in dieser Rang-Ordnung auf einander folgen läßt: so ist schon die Kunst höher als das Handeln, indem sie nicht ein Erzeugen der Dinge in ihrer dem Begriffe nie vollkommen adäquaten Einzelnheit ist, sondern ein sowohl praktisches Produciren als theoretisches Erfassen ihrer allgemeinen Idee im Einzelnen selber, als dem Ideale, ist. Namentlich aber ist die Philosophie diese höhere Einheit von Theorie und Praxis, welche im Erkennen der Dinge sie auch schafft, jedoch gleichfalls nicht nach der Seite ihrer Einzelnheit, sondern nach der ihres ewigen Begriffs, — und zwar nunmehr im Elemente der Allgemeinheit selber. Es ist also nicht eine Schranke der Philosophie, wie Werder will, sondern vielmehr der Grund ihres höhern Standpunkts, daß wir das Uebergehen des Allgemeinen zum Individuellen nicht machen können, sondern nur „einen idealischen Leib frei aus uns zu schaffen vermögen." Als ob erstens dieser idealische Leib — die philosophischen Ideen — nicht viel höher wäre, als deren sinnliche Erscheinung, und wir zweitens diese im Handeln nicht auch vollführen könnten! Wenn dann Werder meint, „die Schranken der Philosophie, die Schranken des Wissens überhaupt, die Schranken des Göttlichen in uns" bestehen darin, daß wir „nur Gedanken, nur den Geist aus dem Geist, nicht" einmal, wie durch einen Gedankenzauber, „einen Grashalm zu schaffen im Stande sind" — denn „das ist es, was wir nicht wissen von Gott" —: so schimmert

hier durch die ebenfalls hervorgehobene Priorität des Machens vor dem Philosophiren sogar die Transscendenz eines mit denkendem Bewußtsein Grashalme wachsen machenden Gottes hindurch. Denn das bewußtlose Produciren der Naturgestalten in ihrer Einzelnheit würde Werder doch nicht über die philosophische Erkenntniß ihres allgemeinen Begriffes setzen wollen.

Den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre, der das Setzen des Ich als aller Realität behauptet, nennt Fichte nun Thesis, stellt ihm als Antithese einen zweiten gegenüber, und verbindet sie beide in einem dritten durch eine Synthese, von der er zu immer neuen Synthesen bis zum oben angegebenen Schluß des Ganzen fortschreitet. Dieß ist die wahre von Kant schon angedeutete speculative Methode, die Schelling überall nur blindlings und heuristisch angewendet, und erst Hegel zum klarsten Bewußtsein und zur vollendeten Ausprägung gebracht hat.

Ebenso nothwendig als das Setzen des Ich, fährt dann Fichte fort, ist das Setzen eines dem Ich schlechthin Entgegengesetzten. A ist nicht gleich — A, Ich nicht gleich Nicht-Ich; dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt. Das ist die zweite Thathandlung des empirischen Bewußtseins, die der Inhalt des zweiten Grundsatzes der Wissenschaftslehre ist. Hiermit ist gleich die Absolutheit des Subjects verschwunden, die Höhe des Idealismus verlassen; denn nur dem empirischen, individuellen Ich steht ein Nicht-Ich gegenüber, nicht aber dem göttlichen, absoluten Ich. Dennoch muß man es bei Fichte anerkennen, daß der ganze Fortschritt seiner Deduction nichts Anderes bezweckt, als die absolute Identität des Ich und Nicht-Ich zu gewinnen, und Ich endlich im Resultate als

die erfüllte Totalität der Welt darzustellen. In diesem absoluten Ich, als der göttlichen Vernunft, sind Ich und Nicht-Ich Momente Eines untheilbaren Wesens. Mit diesem Resultate Fichte's fängt die ursprüngliche Philosophie Schellings an; und sie allein, nicht sein späteres System, ist wahrhaft eingreifend in die Geschichte der Philosophie gewesen. Durch die Entgegensetzung gegen das A oder Ich, welche das Nichtsein ist, wird nach Fichte die Kategorie der Negation gebildet.

Die beiden ersten Sätze müssen nun in einem dritten Grundsatze verknüpft werden; denn das Setzen und Entgegensetzen sind Beide im Ich, und setzen die Identität des Bewußtseins voraus. Durch die Entgegensetzung im Ich hört Ich auf, sich selbst gleich zu sein, und ist gleich Nicht-Ich; denn Nicht-Ich ist im Ich. Wie können diese Gegensätze aber gleichgesetzt werden, ohne sich aufzuheben? Sie müssen sich gegenseitig einschränken; denn der Begriff der Limitation ist der der Einheit von Sein und Nichtsein, Realität und Negation.

Nachdem Fichte hiermit die drei Kategorien der Qualität deducirt hat, geht er zu den übrigen Klassen fort, und zwar zunächst zu denen der Quantität, die er aus der vorhergehenden ableitet: Etwas einschränken heißt, die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben; mithin liegt im Begriff der Schranke auch der der Theilbarkeit oder Quantitätsfähigkeit. Das Ich ist im Ich nach denjenigen Theilen nicht gesetzt, nach welchen das Nicht-Ich gesetzt ist; so sind Beide erst Etwas. Dem absoluten Ich ist das Nicht-Ich schlechthin Nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt, ist es eine negative Größe. Das absolute Ich ist untheilbar, das

beschränkte theilbar. Aus diesen unbedingten Grundsätzen folgt also als schlechthin gewiß: *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.* In der Synthese des dritten Grundsatzes sind alle übrigen Synthesen enthalten; und durch Aufzeigen neuer Gegensätze in jeder Synthese früherer schreiten wir immer weiter. Auch dieß ist ein vortreffliches Bewußtsein, welches Fichte über den Fortschritt der speculativen Methode hat. Jede syntheſirende Handlung, setzt er hinzu, wird wieder Product, auf welches eine neue Handlung geht.

Die Antitheſis nun, die aus dem dritten Grundsatz entspringt, giebt die *Eintheilung* der Wissenschaftslehre. Ich und Nicht-Ich sind durch einander beschränkbar, heißt nämlich einmal: Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, das ist die praktische Thätigkeit; dann, das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, was der theoretische Theil der Wissenschaftslehre ist. Da aber das Nicht-Ich noch gar nichts ist, so können wir auch noch nicht von seiner Beschränkung sprechen, sondern müssen mit der des Ich beginnen, also den theoretischen Theil voranschikken, obgleich sich in der Folge zeigen wird, daß die praktische Thätigkeit des Ich erst eine theoretische Thätigkeit desselben möglich macht.

Bei diesem Uebergang in den *theoretischen Theil der Wissenschaftslehre* ergiebt sich aus dem Bisherigen noch die Deduction der Kategorien der *Relation*, da Ich und Nicht-Ich jetzt auf einander bezogen sind. Das Ich bestimmt nämlich das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich bestimmt das Ich. Da aber alle Thätigkeit vom Ich ausgehen muß, so ist dieses die absolute Totalität der Realität: nämlich als das absolute Ich selbst, von dem wir schon

gesprochen haben. Das Nicht-Ich ist dabei als absolute Totalität der Negation bestimmt. So viel Realität das Ich nun in sich setzt, so viel Negation setzt es in das Nicht-Ich; und umgekehrt, den Theil der Realität, den das Ich in sich aufhebt, setzt es in das Nicht-Ich. Das ist die Kategorie der Wechselwirkung, wo bald das Ich, bald das Nicht-Ich als leidend gesetzt wird. Nur insofern das Ich als leidend gesetzt ist, bekommt das Nicht-Ich Realität; denn als solches hat es gar keine. Indem auf diese Weise das Eine Leiden, das Andere Thätigkeit ist, haben wir die Kategorie der Ursache und Wirkung, d. h. ein bestimmtes Leiden und eine bestimmte Thätigkeit. Mit der absoluten Thätigkeit verglichen, ist aber jedes Quantum Thätigkeit ein Leiden; die bestimmte Thätigkeit des Ich selbst ist, als Leiden, also schon das Setzen einer Thätigkeit im Nicht-Ich. Fassen wir nun das Ich als den ganzen Umkreis seiner Thätigkeit, so haben wir die Substanz; ist es in eine bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt, so ist es eine Accidenz, welche an und in der Substanz ist, wie diese erst durch das Setzen der Accidenzien ist. Die Substanz ist aller Wechsel im Allgemeinen gedacht, die Accidenz ein Moment im Wechsel. So ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich, worin alle möglichen Realitäten gesetzt sind. Der Inbegriff aller Realitäten, wie die vorhergehende Metaphysik Gott definirte, ist so bei Fichte ins absolute Ich verlegt. Wegen dieser Kategorie der Substanzialität, unter der Fichte das Ich fasst, vergleicht er selbst sein System mit dem Spinozistischen; aber freilich sagt er, es sei ein umgekehrter, nämlich ein idealistischer Spinozismus.

Die Kategorien der Modalität fallen bei Fichte

gänzlich fort, weil er kein Verhältniß unseres Erkenntnißvermögens zum Gegenstande annimmt, indem das Object überhaupt nicht vorhanden sei. Wenn aber Fichte demnächst doch noch ein Object deducirt, so ist es nur ein Quasi-Object. Indem nämlich eine bestimmte Thätigkeit des Ich im Verhältniß zur unendlichen Thätigkeit als ein Leiden des Ich erscheint, so wird damit eine Thätigkeit in das Nicht-Ich gesetzt. Da das Nicht-Ich aber an und für sich gar keine Thätigkeit und Realität hat, so ist es wiederum nur die Thätigkeit des Ich selbst, welche in ihm ein Leiden setzt. Die Handlung des Ich setzt die absolute Thätigkeit als das eine Glied, die verminderte Thätigkeit oder die Accidenz als das andere; die Beschränkung der Thätigkeit ist also durch das Ich gesetzt. Diese Beschränkung ist nur durch die unabhängige Thätigkeit der absoluten Totalität der Realität möglich. Indem das Ich nun einen Theil seiner absoluten Thätigkeit als nicht gesetzt setzt, entäußert es sich desselben: d. h. es überträgt Thätigkeit und Realität auf das Nicht-Ich. Dieser entäußerte Theil der Thätigkeit des Ich ist das Object.

In diesen Sätzen klingt schon der Hegelsche Gedanke an, daß die Natur die entäußerte Idee, die Idee in der Form des Andersseins ist. Auch sieht man hieraus noch deutlicher, wie Fichte die absolute Thätigkeit des Ich nicht, gleich Schellings neuen Ansichten, in ein jenseitiges absolutes Subject verlegt; denn er läßt das individuelle Ich sich in sich selbst als Substanz und Accidenz entgegensetzen. Erst dadurch ist das absolute Ich keine bloße Abstraction, wie Schellings absolutes Subject, sondern die im Ich von ihm unabhängige und ganz selbstständige Thätigkeit der absoluten Vernunft, welche vielmehr, als alle Realität, das individuelle Ich in seiner Gewalt hat. Wie Fichte hiernach höchst speculativer Weise kein jen-

seitiges Subject anerkennt, und damit die neueste Lehre Schellings überflügelt, so eilt er auch Kant darin voraus, daß er kein an sich seiendes absolutes Object statuirt, welches dem Ich gleichsam entschlüpfte und unabhängig von ihm wäre; sondern Subject und Object sind Beide untrennbare Momente des absoluten Ich. So ist Idealismus und Realismus, setzt Fichte hinzu, ausgesöhnt. Das Object ist nicht ein Ding-an-sich, indem ja das Ich, insofern es sich selbst als nicht gesetzt setzt, selber das Nicht-Ich ist. Das Ich, die Substanz, ist das Allumfassende; aber so ist es nur das Unbestimmte. Die absolute Totalität schwebt über dieß Bestimmte und Unbestimmte. Um bestimmte Thätigkeit zu sein, muß das Ich seine eigene Unbestimmtheit als beschränkt setzen. Das im Ich nicht Gesetzte wird aus seiner bestimmten Sphäre ausgeschlossen. Dieß auszuschließende Objective braucht aber gar nicht vorhanden zu sein; sondern es ist bloß ein Anstoß zum Setzen des Objectiven für das Ich vorhanden, weil das Subjective nicht weiter ausgedehnt werden kann. Durch diesen Anstoß begrenzt das Ich sich selbst, Thätigkeit und Anstoß fordern also einander: ohne Schranke keine Unendlichkeit, ohne Unendlichkeit keine Schranke. Fichte hat hiermit zwar das Ding-an-sich als ein Aeußerliches überwunden; aber indem er nun den Feind im eigenen Innern wohnen hat, so hat er einen viel härteren Kampf mit ihm zu bestehen. Fichte hat den Dualismus auf seine einfachste Form reducirt, aber noch nicht besiegt, weil das Nicht-Ich ein, wenn gleich im Ich, Gegebenes ist. Der alte Schellingianismus und Hegel haben auch diese letzte Fremdheit und Aeußerlichkeit zerbrochen, damit aber die absolute Identität beider Seiten behauptet: und Schelling zwar so, daß es ihm schwer wird,

schaftlichen Kreislauf vollendet, und den Anfang als Resultat bewiesen. Aber weil dieß noch nicht auf vollständige Weise geschehen ist, das Selbstbewußtsein den Anstoß, wenn auch als einen inneren, immer noch als ein Anderes in sich hat, so ist der theoretische Standpunkt überhaupt nicht der letzte, sondern mit ihm nur Ein Kreis der wissenschaftlichen Deduction abgelaufen; und es ist ein neuer zu beginnen, indem nun auch dieser letzte Gegensatz des Ich und seines Anstoßes ausgeglichen werden muß.

Im praktischen Theil der Wissenschaftslehre sagt nun Fichte: Die Vorstellung war nur dadurch möglich, daß auf die unendliche Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Dadurch war die Intelligenz von einem unbestimmten und unbestimmbaren Ich abhängig. In der praktischen Wissenschaftslehre soll nun das Ich diese Schranke durchbrechen, und schlechthin von Nichts außer ihm abhangen. Das Ich soll also dem absoluten Ich ganz gleich sein; zu dem Ende muß es den Anstoß oder das Nicht-Ich durch sich selbst bestimmen. Das absolute Ich wird so die Ursache des Nicht-Ich, welches, als der letzte Grund aller Vorstellung, damit selbst zu einem Bewirkten wird. Damit das Ich nämlich unendliche Thätigkeit sei, muß es nach Außen gehen, eine Grenze setzen, um sie aufheben und in sich zurückgehen zu können. Die Grenze ist aber nur da, wo das Ich in die Unendlichkeit hinaus den Grenzpunkt setzt. Das Ich ist also in seiner Endlichkeit unendlich, weil die Grenze immer weiter hinausgerückt werden kann. Die unendliche und die objective Thätigkeit sollen nun selbst wieder gleich sein; denn es soll schlechthin kein Nicht-Ich sein. Um das Nicht-Ich aber im Handeln aufzuheben, muß es auf theoretischem Wege stets ge-

setzt werden. So ist das Ich immer nur ein unendliches Streben; und dieses ist die Bedingung der Möglichkeit alles Objects. Die Vernunft ist also nicht theoretisch, wenn sie nicht praktisch ist; und so hat Fichte das theoretische Vermögen durch das praktische begründet. Um sich praktisch zur Gleichheit mit dem absoluten Ich zu erheben, muß das Ich aus einer Schranke, einem Anstoß in sich zurückkehren, also die Endlichkeit, welche in dem theoretischen Setzen von Vorstellungen liegt, zugleich setzen und aufheben. Die Welt ist daher nach Fichte nur deßwegen, damit sie, als eine von uns zu negirende Schranke, uns helfe, unsere moralische Bestimmung zu erfüllen; und ohne diese Hemmung, die wir erfahren, würden wir unsere praktische Thätigkeit gar nicht ausüben können. So hat Fichte die Identität des theoretischen und praktischen Vermögens erwiesen, welche bei Kant noch ziemlich unabhängig von einander waren: das Primat der praktischen Vernunft über die theoretische aber auf immanentere Weise als Kant daraus abgeleitet, daß es erst im Handeln klar wird, wie auch der Anstoß durch das Ich gesetzt sei, während in der Theorie dieses Setzen des Nicht-Ich nur bewußtlos vom Ich vollbracht wurde.

Im Folgenden führt Fichte dieß noch weiter aus: Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich, und sucht sich in diesem Zustande zu behaupten. Nun thut sich in ihm eine Fremdartigkeit, eine Ungleichheit hervor, die es aufheben, und die Gleichheit wieder herstellen muß; denn ohne Hemmung ist keine Thätigkeit, und ohne Thätigkeit keine Hemmung. Das unendliche Streben nach Gleichheit erzeugt ein eingebildetes Object, das Ideal, eine Welt, wie sie sein sollte, wenn kein Nicht-Ich mehr vorhanden wäre. So schwebt uns die Idee einer zu vollendenden Unendlichkeit

vor, obgleich sie nie realisirt werden kann. Dieß Sollen und Nichtkönnen ist das Gepräge unserer Ewigkeit. Insofern das Ich mit der Reflexion, ob es wirklich alle Realität in sich fasse, in die Unendlichkeit hinausgeht, ist es praktisch; reflectirt es auf den Anstoß, so ist es theoretisch. So sehr Fichte gegen Kant und die Glaubensphilosophie dadurch fortgeschritten ist, daß bei ihm die Grenze immanent geworden ist, so ist er doch andererseits nur die Vollendung dieser, wie Hegel sie nennt, Reflexionsphilosophien der Subjectivität. Es war neu, das Gepräge zur Unendlichkeit eben darin zu sehen, daß wir sie nie wahrhaft erreichen. Diese Bizarrerie ist aber in dem Progreß ins Unendliche nothwendig enthalten, denn er ist eben dieß ins Auge Fassen eines unerreichbaren Ziels; und Fichte hat somit über den gemeinsamen Standpunkt dieser Philosophien das klarste Bewußtsein gehabt. Von einer Endlichkeit zur andern fortgehen, bringt uns aber dem Unendlichen nicht näher. Kant und Fichte haben also die Aufgabe der wahren Philosophie, Unendlichkeit und Endlichkeit zu verschmelzen, zwar richtig aufgestellt; aber indem sie durch den bloßen Wechsel beider Bestimmungen im unendlichen Progreß die wahre Lösung unmöglich machten, sind sie auch dabei stehen geblieben, die Aufgabe nur zu stellen. Wie verdienstlich dieß nun auch ist, so ist doch höher das Verdienst ihrer Nachfolger, das von jenen gestellte Problem zur Lösung gebracht zu haben. Doch haben wir freilich von dieser Ehre die Apostaten der spätern Philosophien auszuschließen, welche, von deren höhern Principien ausgegangen, meistentheils wieder bis auf den Kantischen Standpunkt zurückgeworfen wurden: nur mit der sehr überflüssigen Eitelkeit der Prätension umgürtet, selbst die neueste Entwickelung der Philosophie, den Hegelschen

Standpunkt weit hinter sich zu lassen. Daß auch Schelling, seit der Aufstellung seines umgebildeten Systems, dieser Kategorie von Philosophen angehört, dürfen wir uns nicht verhehlen.

Obiger Sätze bedient sich nun Fichte zur Grundlegung des Praktischen, indem er sagt: *Die Dinge-an-sich sind schlechthin, wie wir sie machen sollen*; — ein sehr schöner Ausdruck, worin einerseits die Kantischen Ideen im richtigen Sinne genommen werden, daß sie nämlich Producte unseres Denkens sind: andererseits aber Fichte auch die Energie zeigt, diesen Idealen der Vernunft Realität zu verschaffen, sollte er auch wissen, daß er nie damit vollkommen zu Stande käme. Ja, im absoluten Sinne hat der Fichte'sche Ausdruck seinen Werth, indem eben das in der Geschichte zu realisirende Vernünftige das Ansichseiende ist, was eine unüberlegte Vorstellung entweder als eine wirkliche, aber vergangene Existenz aller Geschichte vorausschickt, oder die Hoffnung hat mit dem Ende der Geschichte und dem Weltgericht plötzlich einmal, wie das himmlische Jerusalem als eine geschmückte Braut, aus den Wolken fahren zu sehen, statt daß es auf natürlichem Wege in dem Processe der Weltgeschichte immer mehr zur realen Darstellung zu kommen hat. Fichte fährt fort: Weil das Streben, als unendlich bleibend, keine Causalität hat (denn sonst würde das Streben aufhören): so ist es durch eine andere, ihr entgegenstehende Kraft begrenzt, die ebensowenig als die erste Causalität hat; denn sonst würden sie einander vernichten. Da das Streben so nicht nach Außen gehen kann, so geht es in sich selbst zurück; und das nennen wir den *Trieb*. Die Aeußerung des Zwanges, den wir dabei erleiden, ist das *Gefühl*. Das Ich fühlt sich also nach

irgend einem Unbekannten getrieben. Da es aber das Object seines Strebens nie realisirt weiß, so sehnt es sich nur nach diesem Unbekannten. Das Object dieses Sehnens ist eben das Ideal. Das Gefühl des Ersehnten ist die Befriedigung. Der Trieb, der auf diese Harmonie geht, ist der Urtrieb, der Trieb nach absoluter Einheit und Vollendung des Ich in sich selbst. In ihm ist die höchste Synthese der Endlichkeit und Unendlichkeit erreicht; seine Momente sind also einerseits der Naturtrieb, der auf ein bestimmtes endliches Object geht, andererseits der reine Trieb, der absolute Trieb, um des Triebes willen zu handeln, mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit.

Hier haben wir bei Fichte den Kantischen Gegensatz der Heteronomie und Autonomie des Willens, nur in etwas veränderter Form. Der Naturtrieb, setzt daher Fichte, ganz den Kantischen Bestimmungen gemäß, hinzu, ist dem reinen Triebe nothwendig, der ohne dieß leer wäre; denn da alles wirkliche Handeln auf ein Object geht, so kann ich nur durch den Naturtrieb handeln, wie denn jeder Zweckbegriff auf Befriedigung eines Naturtriebes geht. Indem ich die Natur will, will ich sie aber zugleich auch nicht: d. h. ich will sie als Mittel, nicht als Zweck. Damit also die Causalität des reinen Triebes nicht fortfalle, muß die Materie der Handlung zugleich dem reinen und dem Naturtriebe angemessen sein. Die Absicht unseres Handelns geht immer auf völlige Befreiung von der Natur. Daß aber dennoch die Handlung dem Naturtriebe angemessen bleibt, liegt in unserer Beschränkung. Denn da das Ich, so lange es Ich sein soll, nie ganz unabhängig von der Natur werden kann, so liegt der Endzweck des endlichen Vernunftwesens in der Unendlichkeit. Das Ich ist also nur

in der Annäherung zur absoluten Unabhängigkeit begriffen; und das ist die sittliche Bestimmung eines solchen Vernunftwesens. Das Ziel wäre die Erlösung des Ich von seiner Schranke, somit seine absolute Freiheit. Das ist wieder der Standpunkt Gottes, der hiermit nach Fichte nicht mehr ein Ding-an-sich da draußen, sondern das Ideal in der Brust des Menschen ist, welcher sich nach demselben, als einem Objecte, sehnt.

So wenig nun jenes Ideal je zur vollständigen Realisirung kommt, so wenig gelingt dieß dem Fichte'schen Gotte; und dieß folgt nothwendig, wenn das Göttliche vorzugsweise ins Handeln verlegt wird, weil hier der unendliche Progreß von der Realisirung der Idee schwer abzuhalten ist. Im Praktischen, sagt daher Fichte, geht die Einbildungskraft bis zur schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die nur nach einer vollendeten Unendlichkeit möglich wäre, welche aber selbst unmöglich ist. Indem Fichte so die Wirklichkeit des absoluten Ich aufgiebt, kehrt er wieder zu den Einzelnen zurück, da sie doch die alleinigen Mittel der schließlichen Realisirung sind. So setzt er in der größtmöglichen Ausbildung dieser Mittel die wahre Realität des Zwecks, da in der That jedes besondere Ich das allgemeine als seine Substanz in sich hat. Die Freiheit der Andern, sagt er, dürfen wir nicht vernichten; denn alle freien Willen haben nothwendig in der Wirklichkeit denselben Zweck. Die Befreiung des Einen ist zugleich die Befreiung aller Andern. Der reine Trieb eines Jeden nach Selbstständigkeit geht auf die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt. So lenkt also Fichte den Einzel-Zweck wieder in den Gesammtzweck hinüber: Die Darstellung des reinen Ich ist das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeinde der Heiligen.

Aller vernünftigen Wesen Bewußtsein in Eins vereint, ist das göttliche Wesen selbst; dieß Bewußtsein Gottes ist aber nur in der Idee vorhanden, und in der Unendlichkeit erreichbar. Fichte hat hierin den ganz speculativen Inhalt der Wahrheit auf positive Weise ausgesprochen, und damit den Kantischen Kriticismus, dessen consequentere Durchführung er nur sein wollte, überschritten. Aber indem er diesen absoluten Inhalt in das Zerrbild des unendlichen Progresses auseinanderzog, so überließ er seinem Nachfolger, den Schritt zu thun, diesen Standpunkt Gottes als das allein Gegenwärtige und Wirkliche, nicht bloß in der Schranke des subjectiven Denkens Vorhandene auszusprechen, während Gott bei Fichte nur ein vorgestellter, unwirklicher Gegenstand des Sehnens blieb; und damit ist der ächte Inhalt der Philosophie auf immanente Weise durch Schelling in der Deutschen Philosophie einheimisch geworden.

In jener Unwirklichkeit Gottes, die merkwürdiger Weise dennoch an den Spinozismus anstreifte, obgleich in diesem vielmehr nichts Wirklichkeit hat als Gott, witterte die Mitwelt Fichte's ebenso Atheismus, als die des Spinoza es in dessen Systeme gethan hatte. Fichte wurde förmlich bei den Behörden des Atheismus angeklagt. Doch gerade indem er sich dagegen rechtfertigen wollte, und seine Sätze näher entwickelte, brach der Sturm, dem er zuletzt durch seine Entfernung von Jena weichen mußte, nur immer heftiger auf ihn los. Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung, sagte er in dieser Rücksicht, ist ein Glaube. Ich muß die Ausführbarkeit dieses Zweckes annehmen; und dieß ist der Glaube an eine göttliche Weltregierung. Diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Nun war bei Fichte das Göttliche wirklich,

präsent, immanent; denn wenn auch das Ziel in der Unendlichkeit liegt, so ist das Princip, wonach es angestrebt wird, in jedem Fortschritte zum Ziele, in jedem Gliede der Kette dieser unendlichen Reihe schon gegenwärtig. Wir müssen allerdings dafür halten, daß Gott in jeden Moment der Zeit die ganze Fülle der Ewigkeit einschließt, wie in jedem Tropfen die ganze Sonne sich spiegelt; und so dürfen wir die Allgegenwart, die absolute Wirklichkeit Gottes verstehen. So speculativ Fichte aber auch durch diese Erklärungen zu Schelling hinschritt und ihn vorbereitete, so wurde doch durch diese Verdeutlichung das gemeine Bewußtsein nur noch mehr in der einmal erhobenen Anklage bestätigt; und alle weiteren Rechtfertigungen Fichte's trugen nur dazu bei, es immer mehr darin zu bestärken. Wir bedürfen keines andern Gottes, sagt nämlich Fichte, als die moralische Weltordnung, und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, noch ein besonderes Wesen als die Ursache dieser Weltordnung anzunehmen. In der That, müssen wir zu Fichte's Schutz hinzusetzen, wäre Gott von seinen Werken, die Ursache von der Wirkung, der Grund vom Begründeten verschieden: so hätte Gott an diesem Erzeugnisse seiner selbst eine Schranke, ein Anderssein, und damit eine unüberwindliche Endlichkeit. Ein solcher Gott, der ein solches besonderes Wesen als Ursache der Welt wäre, würde, um mit Jacobi zu reden, kein Gott mehr sein, sondern ein endliches, der Welt nur gegenüberstehendes Wesen. Nicht also die sind Atheisten, welche Gott wie Fichte fassen, sondern die, welche endliche Verhältnisse, wie das Volk es thut, auf ihn anwenden.

Dieses Wesen, fährt daher Fichte fort, soll von der Welt unterschieden sein und nach Begriffen wirken, also

Persönlichkeit und Bewußtsein haben. Das ist aber ohne Beschränkung und Endlichkeit nicht zu denken. Der Begriff Gottes, als einer besondern Substanz, ist unmöglich und widersprechend. Gott existirt also nur als solche moralische Weltordnung. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, ist mir ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig. Jener *außerweltliche* Gott *ist* die Welt *nicht*, denn er ist ja außer der Welt; sein Begriff ist so durch Negation bestimmt und damit nicht unendlich, also auch nicht Gott. Gott ist lauter Bewußtsein, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Es ist aber unmöglich, dieses Intelligente in einen Begriff zu fassen. Gott ist eine Ordnung von Begebenheiten, nicht eine Form der Ausdehnung. Gott allein *ist*; wir anderen vernünftigen Geister leben und weben nur in ihm. Moralität und *Religion* sind daher durchaus Eins, indem jede Pflicht nur eine Verfügung der moralischen Weltordnung ist. So nennt Fichte seine Religion die Religion des *freudigen Rechtthuns*. Die theoretischen Ideen Kants sind nun wahrhaft durch die Moral begründet: und nicht nur so wie bei ihm, wo wir bloß wissen, *daß* Gott sei; sondern Fichte hat auch die nähere Natur Gottes anzugeben sich bemüht. Diesem Primat der praktischen Vernunft huldigt Cieszkowski, in seinem Sendschreiben an mich, auch durch seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die er nicht, wie Plato und Aristoteles, aus der Ewigkeit des Denkens, weil es das bloß Allgemeine sei, ableiten will, sondern lediglich aus dem Handeln, als dem bleibenden Persönlichen, entspringen sieht.

Ist nun Fichte durch diese Identificirung von Moralität und Religion über den unendlichen Progreß nicht hin-

aus, so ist noch eine Seite an ihm hervorzuheben, worin er wenigstens den Versuch macht, darüber hinwegzukommen. Das ist die Deduction, die er vom ästhetischen Standpunkte giebt: Was in der Moralität nur allmählig und im unendlichen Progresse geschieht, daß ist auf dem ästhetischen Standpunkte unmittelbar vorhanden; so daß Alles darin als die freie Thätigkeit unseres Ich erscheint. Auf dem transscendentalen Standpunkt wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Mit andern Worten, Fichte ist zu dem tiefen Gedanken gekommen, daß Bestimmung und Beschaffenheit, Sollen und Schranke, Ideal und Verwirklichung in der Kunst zusammenfallen. Das Mangelhafte ist nur, daß die Kunst bei Fichte so als eine vereinzelte Erscheinung, als ein bloßer Anhang im System der Welt auftritt. Erst Schelling hat mit diesem ästhetischen Standpunkte Fichte's Ernst gemacht, und die Kunst als die höchste Wirklichkeit und den vollendetsten Ausdruck des göttlichen Wesens aufgefaßt. Doch bevor der große Fortschritt, mit dem ursprünglichen System Schellings, frank und frei gemacht werden konnte, sehen wir in der Fichte'schen Schule mehrere Anläufe dazu, die an den einen oder den anderen Punkt der Fichte'schen Denkweise anknüpfen, um jener großen Gestalt entgegenzustreben.

Fünfte Vorlesung.

Die Fichte'sche Schule: Schlegel, Schleiermacher und Novalis.

Die moderne Philosophie hatte in Fichte das Lieblings-Thema unserer Zeit überhaupt ergriffen; die Egoität hatte sich zum Absoluten gemacht. Es war natürlich, daß der philosophirende Geist auf diesem Stadium gern verweilte, und dieß Princip nach allen Seiten hin ausbeutete, ehe er sich entschließen konnte, in den absoluten Inhalt des Philosophirens sein Ich so zu versenken wie wiederzufinden. Nothwendig war es, daß das Denken bei Fichte sich als Ichheit in seiner Absolutheit erfaßte, wenn die Philosophie ein Bewußtsein über sich selbst erringen sollte. Denn dieses Beisichsein, diese Freiheit und Unabhängigkeit, welche im Ich denke liegt, ist die Bedingung alles weitern Philosophirens; nur muß dieß Ich sich nicht in seiner Abstraction auf der Spitze der Individualität halten wollen, sondern in die Flüßigkeit der Substanz aufgehen. Zu dem Ende treibt es sich aber eben in der Fichte'schen Schule recht auf die höchste Spitze, um durch diese Verzerrung von selbst in die wahre Substanzialität zurückzukehren, welche eine Objectivität ist, die selbst das Denken zu ihrem innersten Princip hat. Wie

aber die Extreme sich berühren, indem sie ja auch nur auf diese Weise in einander umschlagen können: so werden wir hier in einem und demselben Individuum den Gipfel der Subjectivität finden, die auf dieser schwindelnden Höhe nicht mehr im Stande, sich zu halten, in eine schlechte äußerliche Objectivität übergeht, welche, vom Denken verlassen, nicht mehr ein Boden der Freiheit für das Subject bleibt. Erst aus diesem Rückfall in das Gebiet der Unfreiheit wird sich das Subject dann zur immanenten Substanzialität und Objectivität erheben können. Das ist der Entwickelungsgang, den die Fichte'sche Schule von Friedrich von Schlegel durch Schleiermacher bis zu Novalis macht.

Das Ich ist sich einerseits in Schlegel seiner absoluten Schöpferkraft bewußt, indem es ja bei Fichte das Universum aus sich heraus spann. Da es aber andererseits weiß, daß es durch all sein Thun das Ideal nicht realisiren kann, die Schranke des Nicht-Ich ihm unüberwindlich bleibt: so ist es nach Schlegel die Ironie über sein eigenes Thun, und schlägt zuletzt in eine Unterwerfung unter äußere Gebote um, in die sich die Willkür des Ich nur gefangen giebt. Die Gebote sind dem Ich aber darum äußerlich, weil es selbst noch nicht der absoluten Vernunft voll ist, sondern in den Schranken seiner Individualität festgebannt bleibt. Diese Schranke muß also überwunden, über sie schlechterdings hinausgekommen werden. Dieß geschieht nun auf eine doppelte Weise, entweder indem die Schranke selbst zum Absoluten gemacht wird; was das Princip Schleiermachers ist, wonach die Anschauung eines Jeden in seiner Eigenthümlichkeit das Absolute ist. Oder, und auch diese zweite Seite begründet Schleiermacher noch, das Ich ertödtet sich in seiner Eigenthümlichkeit, wie dieß Novalis durchführte, damit auf diese Weise aus der

Fünfte Vorlesung.

Die Fichte'sche Schule: Schlegel, Schleiermacher und Novalis.

Die moderne Philosophie hatte in Fichte das Lieblings-Thema unserer Zeit überhaupt ergriffen; die Egoität hatte sich zum Absoluten gemacht. Es war natürlich, daß der philosophirende Geist auf diesem Stadium gern verweilte, und dieß Princip nach allen Seiten hin ausbeutete, ehe er sich entschließen konnte, in den absoluten Inhalt des Philosophirens sein Ich so zu versenken wie wiederzufinden. Nothwendig war es, daß das Denken bei Fichte sich als Ichheit in seiner Absolutheit erfaßte, wenn die Philosophie ein Bewußtsein über sich selbst erringen sollte. Denn dieses Beisichsein, diese Freiheit und Unabhängigkeit, welche im Ich denke liegt, ist die Bedingung alles weitern Philosophirens; nur muß dieß Ich sich nicht in seiner Abstraction auf der Spitze der Individualität halten wollen, sondern in die Flüßigkeit der Substanz aufgehen. Zu dem Ende treibt es sich aber eben in der Fichte'schen Schule recht auf die höchste Spitze, um durch diese Verzerrung von selbst in die wahre Substanzialität zurückzukehren, welche eine Objectivität ist, die selbst das Denken zu ihrem innersten Princip hat. Wie

aber die Extreme sich berühren, indem sie ja auch nur auf diese Weise in einander umschlagen können: so werden wir hier in einem und demselben Individuum den Gipfel der Subjectivität finden, die auf dieser schwindelnden Höhe nicht mehr im Stande, sich zu halten, in eine schlechte äußerliche Objectivität übergeht, welche, vom Denken verlassen, nicht mehr ein Boden der Freiheit für das Subject bleibt. Erst aus diesem Rückfall in das Gebiet der Unfreiheit wird sich das Subject dann zur immanenten Substanzialität und Objectivität erheben können. Das ist der Entwickelungsgang, den die Fichte'sche Schule von Friedrich von Schlegel durch Schleiermacher bis zu Novalis macht.

Das Ich ist sich einerseits in Schlegel seiner absoluten Schöpferkraft bewußt, indem es ja bei Fichte das Universum aus sich heraus spann. Da es aber andererseits weiß, daß es durch all sein Thun das Ideal nicht realisiren kann, die Schranke des Nicht-Ich ihm unüberwindlich bleibt: so ist es nach Schlegel die Ironie über sein eigenes Thun, und schlägt zuletzt in eine Unterwerfung unter äußere Gebote um, in die sich die Willkür des Ich nur gefangen giebt. Die Gebote sind dem Ich aber darum äußerlich, weil es selbst noch nicht der absoluten Vernunft voll ist, sondern in den Schranken seiner Individualität festgebannt bleibt. Diese Schranke muß also überwunden, über sie schlechterdings hinausgekommen werden. Dieß geschieht nun auf eine doppelte Weise, entweder indem die Schranke selbst zum Absoluten gemacht wird; was das Princip Schleiermachers ist, wonach die Anschauung eines Jeden in seiner Eigenthümlichkeit das Absolute ist. Oder, und auch diese zweite Seite begründet Schleiermacher noch, das Ich ertödtet sich in seiner Eigenthümlichkeit, wie dieß Novalis durchführte, damit auf diese Weise aus der

Auflösung der Schranken des particularen Ich das absolute Ich, die objective Darstellung der göttlichen Vernunft, hervorgehe, wie wir sie in Schellings ursprünglichem System werden auftreten sehen.

Die nächste Consequenz, die Schlegel aus der Fichte'schen Philosophie zieht, ist eben der vorhin angegebene Standpunkt der Ironie: Da das Ich weiß, daß es nichts vollbringt, und in der moralischen Weltordnung das Gute an und für sich vollendet ist, so handelt es lieber gar nicht, weil es doch von der Nutzlosigkeit seines Handelns überzeugt ist. So hält es sich selbst wechselsweise bald für das Höchste, bald für das Niedrigste. Es macht sich die göttliche Faulheit und den Müßiggang zum alleinigen Zwecke des Lebens. Denn jede einzelne Handlung ist eine Beschränkung, die geflohen werden muß; nur in der heiligen Stille der ächten Passivität und des bloßen Genusses können wir uns also an unser ganzes Ich erinnern. Eben in diesem bloßen Vegetiren ist aber wiederum das Ich gerade der schaffende Proteus, der jede kühnere Welle des Lebens wahrnimmt, ehe sie verschwindet. So lebt das Ich in der Sehnsucht nach der ewigen Jugend. Doch ist nach Schlegel diese Sehnsucht nicht, wie bei Jacobi, ein Streben nach einem jenseitigen, nie erreichbaren Objecte: ebensowenig ein ewig unbefriedigtes Streben nach dem Ideale der eigenen Brust, wie bei Fichte; sondern dieses Streben und Nichterreichen ist das Erreichen selbst, da das Streben selbst, nicht der Gegenstand des Strebens, der Zweck ist. In der Sehnsucht selbst, sagt daher Schlegel, findet das Ich die Ruhe, die es sucht.

Hier, wo das Ich durch Schlegel den höchsten Gipfel der Subjectivität erklommen hat, ist ihm selbst nicht mehr

geheuer; es ſchaut von der Höhe ſeiner eigenen Eitelkeit in den Abgrund ſeiner enormen Leerheit herab, und ſchwindelnd berſtet es in ſich zuſammen. Dieſen Proceß des Weltgeiſtes, der der Menſchheit, und zunächſt der Europäiſchen Menſchheit, noch bevorſteht, das einzelne Ich dem Ganzen und deſſen Aſſociationen unterzuordnen, wie ſelbſt Napoleon die Schöpfungen ſeiner Ichheit weltgeſchichtlich in ſich zuſammenſtürzen ſah, hat Schlegel an ſich im denkenden Bewußtſein vollbracht. Dieſe Prätenſion des Beſſerwiſſens, dieſe hohe Meinung von der Vortrefflichkeit ſeines lieben Ich, dieſes hohle Aufſpreizen ſeiner Individualität, dieſe Selbſtſucht, dieß Hervorkehren der eigenen Intereſſen muß gebeugt werden, es koſte, was es wolle: aber nicht mit Verletzung der modernen Freiheit der Subjectivität. Sondern im Objectiven, im Abſoluten, in der Sache, im freien öffentlichen Wettkampf der individuellen Ueberzeugungen und Anſichten ſeine Perſönlichkeit wie zu erhalten ſo aufzugeben und mit ſeinem eigenen Intereſſe dabei zu ſein, darauf kommt es an. Zu dem Ende muß das perſönliche Intereſſe durch das Aſſociations-Princip vollkommen mit dem allgemeinen Intereſſe ausgeſöhnt werden. Dieß zum Weltbewußtſein zu erheben und in Ausführung zu bringen, das iſt die Aufgabe unſerer Zeit. Schlegel, der dieſen innerſten Wendepunkt und Angel der Deutſchen Philoſophie in ſeinem eigenen Buſen ſich drehen fühlte, hat ſo aus ſeiner innern Zerriſſenheit nach einem objectiven Halte ſuchen müſſen, den er aber, ſein Schifflein ganz auf die entgegengeſetze Seite werfend, nur in der blinden Unterwerfung unter die Gebote der Kirche finden zu können glaubte; und daher erklärt ſich ſeine ſpätere Religionsänderung. Die Schlegelſchen Philoſopheme dieſer ſpätern Zeit ſind alſo der innere Bruch des ſub-

jectiven Idealismus in sich selbst, wodurch er einen absoluten Anker der Festigkeit außer sich sucht in den Geboten einer von ihm unabhängigen Welt. Indem nun dieses Streben nach einem fremden und fernen Absoluten Glaube genannt werden kann, so keimt hier aus der Fichte'schen Ichheitslehre eine zweite Glaubensphilosophie hervor, die aber wesentlich von der ersten Jacobi'schen und der neuesten Schellingschen verschieden ist, obgleich namentlich die letztere in sehr engem historischen Zusammenhang mit ihr steht.

Die Jacobi'sche Glaubensphilosophie verbleibt nämlich ganz innerhalb der Freiheit des subjectiven Idealismus; die Quelle ihres Glaubens ist eine rein innere, das Gemüth, das Gefühl, die unmittelbare Anschauung. Die Quelle der Glaubensphilosophie Schellings ist eine ganz äußere, ein Buch, die Bibel, deren jedes Factum, wie er es in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie kürzlich ausgesprochen hat, mehr Wahrheit habe, als alle Sätze der Hegelschen Logik. Die Schlegelsche Glaubensphilosophie steht in der Mitte zwischen Beiden, weil das Objective nicht allein, wie bei Schelling, ein jenseitiges Göttliches, sondern auch, wie bei Jacobi, eine menschliche Bestimmung ist: aber nicht mehr, wie bei diesem, das Gemüth des Menschen, sondern die objectiven Verhältnisse des menschlichen Zusammenlebens; was das ganz Richtige gewesen wäre, das wir selbst als die Zukunft der Europäischen Staaten behaupteten, hätte Schlegel darin nur nicht das Princip der Subjectivität ganz ersticken wollen, und jene Verhältnisse daher bloß von einer dieselben anordnenden außerweltlichen Gottheit abhängig gemacht, deren Dienern das Individuum sich nur blindlings zu unterwerfen habe. Je weiter also die ächte Philosophie in der Autarkie des Denkens

fortschreitet, eine desto entartetere Glaubensphilosophie tritt ihr entgegen, weil die Gegensätze sich immer schroffer ausbilden, je tiefer die sie zusammenfassende Einheit ist. Schelling hat in unsern Tagen hierin das Aeußerste geleistet; so daß die sogenannten Frommen ihn schon zu den Ihrigen zählen zu können glaubten. Erst in Solger gelingt es der denkenden Philosophie die Glaubensphilosophie in eine edlere Gestalt zu bringen, und die Spätlinge einer Hegelschen Glaubensphilosophie verschwinden dagegen als unbedeutende Nachgeburten.

Das charakteristische Merkmal der Schlegelschen Glaubensphilosophie ist also, der in der Geschichte immer mehr hervorbrechenden Freiheit des Denkens einen Damm entgegensetzen zu wollen, und zwar durch die eigenen in die Geschichte einzuführenden Institutionen der menschlichen Gesellschaft. Schlegel erscheint so auch politisch als ein Contre-Revolutionär, wie mit ihm die Reaction in der Philosophie beginnt, die sich in Schellings neuem Systeme vollendete: nur ist der Unterschied beider Männer der, daß Schlegel eben noch Kraft besaß, sein neues metaphysisches Princip auch auf die Staatswissenschaft und andere Gebiete der Philosophie auszudehnen; wozu Schellingen, wenn er es auch möchte und sogar verhieß, die schöpferische Productivität bereits seit lange fehlt. Wollte man Beider Standpunkt scharf mit einer überrheinischen Terminologie bezeichnen, so ist Schlegel mehr ein reiner Monarchist, Absolutist und Legitimist, während Schelling jetzt einen protestantischen Ultramontanismus begründen will.

Die Vernunft, sagt Schlegel, kann von Gott nur einen negativen, nicht einen positiven Begriff haben. Alles kann der Mensch wissen durch Gott, nichts aber durch sich selbst; ohne dieses positive Wissen würde es völlig unbegreif-

lich bleiben, wie jemals ein Fremdes von Außen in unser Ich kommen könnte. Die Geschichte zeigt nun aber eine immer größere Entwickelung der subjectiven Freiheit des Menschen, der sich durch eigene Vernunft führen will. Dieses Streben des Menschen ist also der Antichrist. Mit dem Kampfe der Gibellinen gegen die päbstliche Gewalt hat es begonnen. In der Reformation hat diese subjective Freiheit die Religion durch gänzliche Losreißung von der historischen Ueberlieferung ergriffen. Der Orden der Jesuiten wendete, jedoch vergeblich, eine Arznei gegen dieß einbrechende Verderben an. Die Französische Revolution ist nur die letzte, gefährlichste Ausgeburt der Reformation, indem sich mit derselben die subjective Freiheit auf alle Sphären der Weltlichkeit verbreitet hat. Der Kampf ist in unserer Zeit zur höchsten Spitze getrieben worden, und mußte es werden, damit die gute Sache siege. Diese besteht aber darin, daß der Mensch sich der von Außen gegebenen Offenbarung unterwerfe, und die höhere Autorität anerkenne, wie sie im Vater, im Priester, im König gegeben ist. Die letzte Gewalt ist die stärkste, weil sie die ganze Wirklichkeit des öffentlichen Lebens umfaßt. Der oberste Staatsbeherrscher ist der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein bevollmächtigter Executor des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Die absolute Herrschaft dieser drei Stellvertreter der Gottheit ist das Ziel der Geschichte.

Diese Behauptungen Schlegels finden ihren Nachklang und streben nach Realisirung in vielfachen retrograden Erscheinungen unserer Zeit, z. B. in der Sinnesänderung Schellings, über die schon Schlegel triumphirte, in seiner leisen Annäherung an den Katholicismus, die sein Schüler Stahl unverholener ausspricht, und ebenso in einer Menge anderer unerfreulicher

Richtungen auf dem Gebiete der Religion und des Staats. Schlegel setzt nun hinzu: Für die Erreichung dieses Ziels bleibt uns in den letzten Jahrhunderten, wo der Zwiespalt über die Liebe siegt, aber nur, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geschichte, die historische Hoffnung übrig. Schlegel verzweifelt so fast an seiner äußerlichen Objectivität, wie er seine ironische Subjectivität aufgab. Dieser Mangel des Glaubens an sich selbst ist das charakteristische Merkmal nicht der ersten, natürlichen, sondern der zweiten, künstlichen, geschraubten Glaubensphilosophie; und Schelling hat ihn mit Schlegel gemein. Daher sehen wir Schelling nicht allein auf die Sache und ihre Gewalt sich verlassen, sondern allerhand äußerliche Mittel und Wege gebrauchen und der Philosophie heterogene Hebel in Bewegung setzen, um mit seiner neuen Lehre Fuß zu fassen. Er läßt vor seiner Ankunft das Terrain in Berlin durch einen Abgeordneten sondiren, in öffentlichen Blättern gegen die Hegelsche Schule scharmützeln, „von der Isar" zum Rückzug auf kräftige Erwiederungen blasen, und „nimmt eine Aufregung der Gemüther bei seinem Auftreten um sich herum wahr," die er selbst zum Theil hervorgebracht hat.

Gegen Fichte hat Schlegel freilich den Fortschritt gemacht, die fehlende Objectivität in die Philosophie wieder einzuführen; doch indem es dabei wesentlich auf die Natur derselben ankommt, um entscheiden zu können, ob sie ein Fortschritt sei, so ist eben zu sagen, daß es eine ganz schlechte Objectivität ist, aus der zur wahren aufzusteigen, fortan die Aufgabe der Philosophie ist. Auch Schleiermacher fühlt sich in den Schranken der Fichte'schen Wissenslehre beengt, und sehnt sich nach einer Objectivitätslehre, die er im Schellingianismus auch noch vor dessen Entstehung geahndet hat.

Schleiermacher bildet aber zu seinem Freunde Schlegel das entgegengesetzte Extrem, indem das Streben nach Objectivität bei ihm vielmehr selbst nur eine Wendung des subjectiven Idealismus ist, und er sich so mehr zu Jacobi hingezogen fühlt, dem er viel zu verdanken behauptet. Die Subjectivität des Ich war in seiner Unterwerfung unter die höhere Autorität zu einer aufzuhebenden Schranke geworden. Dieser Negation der Individualität setzt Schleiermacher nun die positive Seite entgegen, jedes Individuum selbst zum Priester zu machen; wodurch er im Gegensatze zum katholisirenden Schlegel das Princip des Protestantismus zur Absolutheit gebracht hat, indem er nicht nur den Unterschied des Layen und Priesters vollkommner, als selbst der Protestantismus, aufhob, sondern jedes Individuum in seiner Eigenthümlichkeit zum offenbarenden Werkzeuge der göttlichen Vernunft machte. So war die Schranke des Ich nicht mehr eine subjective Bestimmung und verschwindendes Accidenz in der Einen allgemeinen Substanz; sondern jede Individualität war zum objectiven Spiegel des Weltgeistes geworden, der sich eben darin gefällt, sich in der bunten Mannigfaltigkeit der Individualität auf unendliche Weise darzustellen. Aber auch in Schleiermacher, wie in Schlegel, ist dieser Widerspruch, das Ich als das Höchste und Niedrigste zu wissen; und Schleiermacher hatte zu sehr ein Spinozistisches Element in sich aufgenommen, um nicht zuletzt diese zersplitterte Objectivität der vielen eigenthümlichen Iche wieder in Eine allgemeine Eigenthümlichkeit, die ihm das allein Seiende ist, zurückzunehmen. Das ist ungefähr der Gang der Schleiermacherschen Gedanken-Entwickelung.

Der ursprüngliche Zustand des Selbstbewußtseins, sagt Schleiermacher, ist das schlechthinige Abhängigkeits-

gefühl des Individuums von dem Zusammenstimmen aller Wirkungen des Universums, das Eingepflanztsein des Göttlichen im menschlichen Bewußtsein. Wegen dieses Aufgehens und Eins-Seins des Individuums mit dem Ganzen, findet es sich in Liebe zum Universum hingezogen. Die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durchs Unendliche. Das ist Religion. Sie ist das Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; alle, die Religion haben, kennen nur Eine. Der Fromme spürt überall nur Handeln aus Gott, Einheit der Natur und der Vernunft. Die Aufgabe der Sittenlehre, das höchste Gut, ist diese vollendete Durchdringung der Natur durch die Vernunft, so daß Alles nur als ein Werk der Vernunft erscheint. Freilich bleibt diese Aufgabe bei Schleiermacher auch nur in der unendlichen Annäherung begriffen, indem er Natur und Vernunft mit zwei Linien vergleicht, die in der Mathematik Asymptoten genannt werden, indem sie nie gänzlich zusammenfallen.

Auch über Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele, Fragen, die uns eben bei der Darstellung der neuesten Philosophie noch weiter beschäftigen werden, hat Schleiermacher schon sehr richtige Bestimmungen. Doch indem die bestimmte menschliche Eigenthümlichkeit jedes Individuums auf dieser Erde zum Absoluten gemacht wird, so kommt freilich heraus, daß Gott, als dem in allen diesen Eigenthümlichkeiten sich manifestirenden Weltgeiste, keine besondere Persönlichkeit übrig bleibt; denn

das Göttliche ist eben diese Eigenthümlichkeit aller Individuen selbst. Weil ferner die Eigenthümlichkeit schon auf der Erde die Absolutheit erreicht, so bedarf sie zu ihrem vollständigen Dasein nicht einer in einem andern Leben fortgesetzten Dauer, die Schleiermacher eben nicht anerkennt. Das Universum, sagt er daher, offenbart sich in jedem Augenblicke. Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, ist Religion; die Gottheit aber dann wieder als einen einzelnen Gegenstand hinstellen, ist leere Mythologie. Ein persönliches Dasein ist immer ein von andern sich unterscheidendes, andere neben sich setzendes. Das Ziel der Religion ist daher vielmehr, die Umrisse unserer Persönlichkeit zu erweitern und allmählig verschwinden zu lassen: und zwar schon hier im Einen und Allen leben, das ist Religion und ihre Unsterblichkeit. Ein endliches Dasein sich als unendlich dauernd denken, ist unmöglich. So ist auch hier, wie bei Schlegels ursprünglichen Ansichten, die Sehnsucht nach einem fernen Jenseits in den Genuß der gegenwärtigen Gottheit umgewandelt.

Wenn aber die Eigenthümlichkeit so zum absoluten Princip der Wahrheit gemacht wird, so ist nicht das Denken, sondern das Gefühl das Höchste; und dieß ist, sagt Schleiermacher, das Hauptwort meiner Rede. Denken muß jeder unter denselben Umständen, wie der Andere; fühlen wird Jeder unter denselben Umständen anders. Das Denken leitet uns durch Dialektik auf Gegensätze, die aber in der Dialektik selbst ebenso auch wieder zur Einheit zurückgeführt werden. Die höchsten Gegensätze sind die von Wissen und Sein. Wie aber Natur und Vernunft nie absolut zusammenfallen, so auch nicht Sein und Wissen, welche eben ihre logischen Grundlagen bilden. So wissen

wir wohl durch das Denken, was das Höchste sei, nämlich die Einheit der höchsten Gegensätze; aber weil wir diese Einheit, die auch als die Einheit von Gott und Welt erscheint, im Denken nicht auf positive Weise erfassen können, so bleibt die Philosophie nur im Negativen stehen, und erst im Gefühle ist das Positive gegeben. Hier sieht man Schleiermachers Ansichten aus den Schlegelschen entstehen, und mit ihnen zusammen den eigentlichen Grund des Schellingschen Unterschiedes einer positiven und negativen Philosophie legen: nur daß, an die Stelle des etwas abgenutzten Gefühls, bei Schelling ein freies Denken (denn Denken soll man doch jetzt einmal in der Philosophie) getreten ist, das sich aber nicht wesentlich von der Willkür des Fühlens unterscheidet. In allem diesen dröhnt aber doch, nur mit mehr oder weniger Bewußtsein, der Kantische Kriticismus noch nach, dem zufolge wir durch unseren Verstand das Ansich nicht erreichen können, indem die Ideen für denselben ein Grenzbegriff von rein negativer Bedeutung sind.

Darin aber unterscheidet sich Schleiermacher von Kant, daß er an die Stelle des Primats der Handlung gewissermaßen ein Primat des Gefühls setzt. Den Hauptsitz desselben verlegt er in die Religion, welche das Höchste sei, was der Mensch besitze. Jeder, sagt Schleiermacher, hat seine eigene Religion. Der religiöse Redner soll also nicht auftreten, um eine fertige Religion vorzutragen und mitzutheilen; sondern er soll nur sprechen, damit er in einem Jeden eigenthümliche religiöse Gefühle erwecke. Jeder hat dann wieder, wie in der Brüdergemeinde, der Schleiermacher ursprünglich angehörte, dasselbe Recht und dieselbe Pflicht, seine Gefühle auszusprechen, um dann seinerseits Andere zu neuen Gefühlen anzuregen; denn nur dadurch

kann die Darstellung lebendig werden. Die religiöse Gemeinde hat also kein bestehendes Dogma, sondern sucht erst aus der gegenseitigen Mittheilung der eigenthümlichen Weltanschauungen Aller die wahre Dogmatik hervorgehen zu lassen. Dieß sind vornehmlich die Sätze, wodurch Schleiermacher die protestantische Ansicht auf die Spitze getrieben hat; die ganze Wahrheit ist der subjectiven Virtuosität des religiösen Künstlers anheim gegeben, und damit in die unendliche Atomistik eines subjectiven Glaubens zersplittert, aus der man nicht recht einsieht, wie eine allgemeine Ueberzeugung hervorgehen könne. Jener Blick ins Innere der Eigenthümlichkeit, den ein Individuum dem andern in vertraulicher Mittheilung eröffnet, bleibt für Schleiermacher auch das Köstliche, was der Mensch dem Menschen bieten könne. Auf die äußere Darstellung dieses Innern im Handeln kommt es ihm dabei weniger an, weil es zufällig sei, ob Jeder die Fülle des Guten und Wahren, die seine Gefühle im Innern bergen, auch in der äußern That darzustellen vermöge. Für alles Mißlingen in der Außenwelt entschädige diese Selbstbetrachtung der Vortrefflichkeit, dieser Monolog des eigenthümlichen Ich mit sich selbst.

Wenn Schleiermacher auf diese Weise, besonders in seinen frühern Schriften, an den Hochmuth des ironischen Ich bei Schlegel erinnert: so kehrt er dann doch auf eine wahrhaftere Weise, als dieser, zu einer Objectivitätslehre zurück, indem er sich das protestantische Princip der subjectiven Freiheit zu erhalten wußte. Diese Objectivität ist eben nicht, wie bei Schlegel, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, sondern entwickelt sich consequent aus dem Schleiermacherschen Principe. Denn wenn die Vielheit der Iche die wahre Darstellung des Absoluten ist, so sind sie eben im steten Streben

begriffen, durch Austausch ihrer Eigenthümlichkeiten die objective Wahrheit aufzufinden. In der Ethik faßt Schleiermacher daher die Geselligkeit als die Tendenz, die Schranken der Persönlichkeit zu durchbrechen und der Repräsentant der Gattung zu werden, aber eben mit seiner Eigenthümlichkeit. Das ist in der That das wahre Socialitäts-Princip, das seine Wurzeln in der Wirklichkeit erst jetzt nur kaum zu schlagen anfängt.

Indem Schleiermachern nun nicht entgehen konnte, daß das Eigenthümliche als solches ein inadäquater Ausdruck des Allgemeinen sei, das Eigenthümliche aber doch Princip bleiben sollte: so setzt er eine privilegirte Eigenthümlichkeit, die Persönlichkeit Christi, als den höchsten Ausdruck des Absoluten. Er ist das Eine Eins, in welchem die Vielen sich Eins wissen sollen. So nimmt er im Leben des Individuums zwei Quellen der Freude an, die gefeiert werden sollen: Der Geburtstag ist das Beschlossensein in einem bestimmten Gefühle, die Weihnachtsfeier das allgemeine Gefühl, worin wir die menschliche Natur feiern, wie sie aus dem göttlichen Princip anerkannt ist. Der Erdgeist, die Menschheit, ist ohne Fehl und kein Werden; nur dem Einzelnen kommt Beides zu, er will aber Eins sein mit dem Menschen an sich. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und ihr Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft, das Selbstbewußtsein der Menschheit im Einzelnen, ist die Kirche. Wir suchen einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen; weil in Christus dieß Selbstbewußtsein des Erdgeistes zuerst er-

wachte, so ist er das Fleisch gewordene Wort Gottes. In dem Gottmenschen sind also alle Eins; denn Einer muß diese Identität darstellen. In Christi Geburt sieht Jeder somit seine höhere Geburt; und daher ist die allgemeine Freude der Charakter des Weihnachtsfestes. Jede Mutter muß in ihrem Kinde die Geburt des göttlichen Kindes feiern. Es kommt aber bei der Erlösung mehr auf einen an und für sich seienden Rathschluß, als auf empirische Thatsachen an. Die äußeren historischen Nachrichten über Christus mögen noch so widersprechend sein, und seine ganze historische Existenz in Zweifel ziehen lassen: so bleibt die Idee doch immer eine nothwendige, und ist die wahre Grundlage der christlichen Religion; wogegen jenes Aeußerliche mehr als etwas bloß Mythisches erscheint. Schleiermachers Glaubensphilosophie geht so hiermit in Jacobi's Fußstapfen, der ebenfalls die innere Offenbarung zum Princip machte; und Schleiermachers Christenthum ist so auch nicht die Religion des historischen Christus, sondern die der ewigen Menschwerdung.

Hiermit hat Schleiermacher aber zugleich seinen eigenen Standpunkt überschritten, und seinem etwas jüngern Freunde Novalis die Bahn gebrochen, der nun die Negation des individuellen Ich zur Hauptaufgabe seines Philosophirens machte, und so den objectiven Idealismus Schellings unmittelbar vorbereitete: Der ächt philosophische Act ist Selbsttödtung unseres empirischen Ich, um unser transscendentales Ich, unser besseres und höheres Selbst zu erreichen. Das ist der Durst, die gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen. Der höchste Satz aller Wissenschaft ist also Ich=Nicht-Ich. Die Natur ist ein systematischer Plan unseres Geistes. Alle Menschen sind nur Variationen Eines vollständigen Individuums; unser eigener sittlicher Wille

ist Gottes Wille. Das Gewissen ist der eingeborne Mittler jedes Menschen. Gott erscheint nicht einzeln, so wenig als der Staat, sondern in tausend mannigfaltigen Gestalten. Für das große Ich ist das gewöhnliche Ich und Du nur Supplement. Wir sind gar nicht Ich; wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich ist. Gott ist in dem Augenblicke, da ich ihn glaube; angewandter irdischer Glaube ist Wille. Das Christenthum ist die Grundlage eines neuen Menschenthums. Jetzt regt sich nur hie und da Geist. Wann wird der Geist sich im Ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? O! daß der Geist der Geister Euch erfüllte, und Ihr abließet von diesem thörigten Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln und Eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbstständig, nicht eigenmächtig? Alles, was in der neuesten Zeit geschehen, verräth dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine große Versöhnungszeit, einen Heiland, der, wie ein ächter Genius unter den Menschen einheimisch, unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Wort und Gesang vernommen wird u. s. w. (Die Religion der ewigen Menschwerdung ist hier am klarsten ausgesprochen.) Frankreich verficht einen weltlichen Protestantismus. Sollten auch weltliche Jesuiten nun entstehen, und die Geschichte der letzten Jahrhunderte erneuert werden? Die anderen Welttheile warten auf Europa's Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden.

Fichte, der seit der schon erwähnten Katastrophe, die ihm den Jenaer Lehrstuhl kostete, in Berlin verweilte und daselbst die Bekanntschaft von Schleiermacher und Schlegel machte, hatte einige Zeit geschwiegen, während seine Schule die Consequenzen aus seinem Systeme zog; und als er nun diese hellen Funken der Glaubensphilosophie in geistreichen Lichtstrahlen überall herausbrechen sah, so nahm er sie nicht nur ihrem Inhalte nach an, sondern wollte sie auch aus ihrer Gefühlsform in die Form des Denkens umsetzen, indem er sie auf die Wurzeln seines Systems zurückführte. Einerseits befreit er sich selbst dadurch von dem Vorwurf des Atheismus, indem er der Idee Gottes nunmehr größere Positivität zuschrieb, als in seinem ursprünglichen Systeme möglich war. Andererseits brachte er damit die Philosophie, die sich in seiner Schule in die Jacobi'sche Glaubensphilosophie zurückzuverirren Gefahr lief, wieder auf die ächte Fährte des Denkens. Er that damit das gerade Gegentheil von Schelling, der vielmehr unter allen Mitgenossen seiner Schule einer der ersten war, welcher, nachdem er in seiner Jugend der Intelligenz die Ehre gegeben hatte, ins Lager der Glaubensphilosophen, wenn auch das Panier der Denkphilosophie mitnehmend, hinüberfloh. Auch noch bis auf die heutige Stunde ist Schellingen keiner seiner Schüler darin vorangeeilt, wie keine Glaubensphilosophie irgend eines Natur-Philosophen zu einer solchen Verläugnung des Denkens gekommen ist, als gerade die Schellingsche; denn der Name freies Denken, den sie ihrem Instrumente giebt, thut, wie sich zeigen wird, nichts zur Sache.

Sechste Vorlesung.

Das umgebildete System Fichte's.

Sprechen wir auch von einer Umgestaltung der Fichte'schen Philosophie, so wollte doch Fichte selbst seinen Standpunkt gar nicht geändert haben, und protestirte gegen jede derartige Zumuthung: Die Ichform sei und bleibe die Wurzel alles Wissens; und die Sätze seiner Schule, ja des Schellingschen Systems, die er nunmehr in seine neue Lehre hineinarbeitete, sollen sich alle aus der alten entwickeln lassen. Wenn man dieß nicht in seiner Wissenschaftslehre gesehen habe, so sei dieß nicht ihre Schuld, sondern die der Leser gewesen. Einem Philosophen kann jedoch nur das als sein Verdienst angerechnet werden, was ausdrücklich in seinen Worten enthalten ist, nicht, was erst durch eine weitere Analyse aus seinen Gedanken herausgebracht werden kann; denn dieß herausgebracht zu haben, ist ja eben das Verdienst seines Nachfolgers. So gerieth Fichte hier mit Schelling in einen Streit, in welchem sich Beide gegenseitig des Plagiats beschuldigten, indem Fichte behauptete, seine Wissenschaftslehre enthalte schon die Schellingschen Sätze: und Schelling, Fichte trage jetzt die spätere Philosophie in die frühere hinein. Hat nun auch Schelling hier der Sache nach Recht, und ist es auch Fichten nicht gelungen, den

Schellingschen Standpunkt vollkommen zu erreichen: so ist doch anzuerkennen an Fichte einerseits das Bestreben, sich zu dem höhern Standpunkt heraufzuschwingen, andererseits das Bewußtsein über die Natur des Fortschritts in der Philosophie, daß nämlich das spätere System an sich schon im frühern enthalten sei. Schelling aber, statt in seinen spätern Entwickeluugen sich seinen Nachfolgern entgegenzuheben, fällt vielmehr in ein gebundenes Philosophiren zurück, welches die äußerliche Objectivität Schlegels noch überbietet, nachdem er selbst der gewesen war, der die wahre Objectivität in ihrer vollendetsten Gestalt aufgestellt hatte.

Die Umkehrung des Fichte'schen Standpunkts besteht nun hauptsächlich darin, daß Fichte das absolute Ich, welches auch in seiner ursprünglichen Wissenschaftslehre überall durchbrach, nun nicht mehr hinter den Coulissen ließ, sondern auf die Scene brachte, und als das wahrhaft Objective allen Entwickelungen des Denkens von vorn herein zu Grunde legte: Die Wissenschaftslehre schneidet alles Individuelle und Persönliche rein ab, läßt alles einzelne Wissen fallen und faßt es in seiner Einheit auf. Es ist nur Ein Sein schlechthin durch sich selbst; dieses Sein ist reines Leben, es ist Gott, das Urprincip der Welt des reinen Gedankens. Da durch sein Sein alles mögliche Sein gegeben ist, so kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entstehen. Soll das Wissen nun dennoch sein, und nicht Gott selbst sein: so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selbst. Gottes Sein außer seinem Sein, seine Aeußerung, in der er ganz ist, was er ist, und doch auch in ihm selbst ganz bleibt, ist das Bild oder Schema des göttlichen Lebens. Das Wissen ist also das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild

Gottes, das es aber eben, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. So kommt Fichte, wie nah er auch an Schelling anstreift, nicht über den unendlichen Progreß und den Dualismus eines von Gott noch unterschiedenen Wissens hinaus. Setzt er auch hinzu, Gott ist nicht die Ursache des Wissens, sondern das Wissen selbst, so bleibt dasselbe doch immer nur eine Entäußerung Gottes.

Nichtsdestoweniger faßt Fichte das Verhältniß des Individuums zu diesem allgemeinen Sein sehr schön auf: Das Ich denkt nicht, sondern das Wissen denkt; die Thätigkeit des Ich ist bloße Reproduction des ursprünglichen Lebens des Wissens. Das Individuum denkt dieses Wissen nicht als Individuum, sondern eben selbst als das Eine und ganze Leben mit Vernichtung seiner Individualität. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wissen schlechthin ist höher, denn das Individuum; das Individuum besitzt sie nicht als sein Accidenz. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird! Mit diesem allgemeinen Denken ist jedoch die Individualität immer vereinigt; denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und zum Bewußtsein überhaupt hervor. Die Wurzel aller Wirklichkeit ist das Ich; außer der individuellen Form giebt es kein Handeln. Alle Individuen zusammen machen das Eine gemeinsame Ich aus, wobei es in eines Jeden eigener Macht liegt, welchen Antheil er an der Fortgestaltung der Welt nehmen will.

Die Stufen der neuen Wissenschaftslehre, Sinnlichkeit, Denken und Handeln, entwickelt Fichte nun auf folgende Weise: Da das Wissen nicht todtes Sein, sondern, wie Gott, Leben ist, so ist es das reine Vermögen zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt, nämlich ein Bild des gött-

lichen Lebens zu sein. Damit das Wissen sich aber als dieses absolute Vermögen sichtbar werde, muß es sich zuerst als sollendes und könnendes Vermögen sehen, ehe es sich als die wirkliche Vollziehung dieses Vermögens sieht. Im ersten Falle sieht sich das Wissen noch nicht als Schema des göttlichen Lebens, noch mehr bleibt ihm das erschaffende Vermögen ungesehen. Das Wissen durch dieß unmittelbar unsichtbare Princip nennen wir Anschauung, zufolge welcher Erkenntniß ein objectiv und unabhängig vom Wissen sein Sollendes herausgesetzt wird. Die Natur ist durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens, um sie, die für sich selbst unsichtbar ist, sichtbar zu machen. Die Sinnenwelt ist die absolute Entäußerung, die das ganze und Eine Leben in seiner bloßen Möglichkeit darstellt. Die Natur bleibt uns bloße Schranke, Negation; sie ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden ist. Wir, die vernünftigen Iche, sind das Bild Gottes, und die Natur ist unser Bild. Diesem Gebiet kommt durchaus kein wahrhaftes Sein zu; es ist lediglich das Mittel, woran das Einzige, das da ist, sichtbar wird.

Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt das Ich als absolut Sollendes sich sichtbar würde. In der Sinnenwelt sollte das Ich sich nur als das Sollen des göttlichen Lebens sichtbar werden. Jetzt im Denken ersieht es sein Sollen. Das Wissen ist durchs Denken eingesehen als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In diesem Denken habe ich das Wissen nicht unmittelbar, sondern nur in einem Schema: noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, sondern dieses nur

in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe. Das absolute Vermögen der Besinnung, welches ich zufolge meines Seins aus Gott habe, offenbart sich aber als ein Ersehen des Soll, daß Ich soll. Indem ich das nichtige Anschauen und das leere Intelligiren fallen lasse, und mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit mein Vermögen vollziehe, erscheint mir dieß Wissen jetzt unmittelbar als das, was ich schlechtweg soll. Dieß Wissen ist schlechthin durch sich selbst, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Schema es ist.

So bleibt Fichte auch hier noch beim Primat der praktischen Vernunft: Durch die Kraft soll ich, als Princip der Sinnenwelt, darstellen in ihrer Sphäre, was ich als mein wahres Wesen in der übersinnlichen Welt anschaue. Was in der Einen Welt des Gedankens schlechthin Eines ist, das, was ich soll, wird in der Welt der Anschauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit. Laßt diese Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie sie muß: der Wandel ist nur in ihren Producten, keineswegs in ihr selbst. So ist denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben. — So endet die neue Wissenschaftslehre in den Rath, sich dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben hinzugeben; und daher stammt auch die Rednerei des jüngern Fichte, daß die Philosophie sich zum Leben wenden solle. Ja, dieser Satz ist das Stichwort aller Glaubensphilosophen von Schlegel bis zum Neoschellingianismus herunter. Freilich muß die Philosophie dieß thun! Aber nicht, wie alle diese Glaubensgenossen wollen, nach-

dem sie sich fallit erklärt hat, sondern vielmehr als der sich in der Wirklichkeit durchsetzende Gedanke; und dieß ist in der That das Ziel, wohin jetzt die Weltgeschichte mit der Anspannung aller ihrer Nerven dringt.

In der Sittenlehre macht Fichte daher sehr schön den Begriff zum Grunde der Welt, zum absolut ersten Bilde, aus dem alles Sein hervorgeht: Durch den Begriff als Weltschöpfer entsteht eine neue Welt, ein Nicht-Ich. Unsere Aufgabe ist, ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen. Das große allgemeine Ich ist das gesammte Menschengeschlecht, das Fleisch gewordene Wort. Das individuelle Ich muß sich erscheinen nur als Erscheinung, und nicht als selbstständiges Sein. Warum wolltest Du denn nicht die Macht des Begriffes rein in Dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung? In uns als eigene Kraft ist gar nichts Gutes. Nur die an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathschlusses ist das wahrhaft Seiende an mir; alles Uebrige, was ich mir noch beimesse, ist Schatten, Traum, Nichts. Das sittliche Ich ist das unmittelbare Leben des wahren Begriffs, ein Gedanke Gottes; und damit ist es sich gänzlich darin vernichtet. Zugleich ist es sich der ewigen Fortdauer seiner Persönlichkeit bewußt; denn diese ist eben der Begriff. Alle müssen ihren besonderen Charakter in Einen verschmelzen, damit die ganze Gemeinde dastehe in Einem Sinne.

Hier in dem Principe der Sittlichkeit sehen wir namentlich, wie Fichte die Gedanken seiner Schule, besonders Schleiermachers und Novalis', benutzt hat; doch bleibt er nicht bei der individuellen Sittlichkeit, noch auch bloß bei der Ertödtung des particularen Ich stehen, sondern geht

näher auf die objective Gestalt der Sittlichkeit in der Geschichte ein, und giebt uns also eine Philosophie der Geschichte. Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit, sagt er, ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Aber der eigentliche Zweck des Daseins ist doch nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit. Mit eigener Kraft soll die Menschheit sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und darum muß sie aufhören, es zu sein. Dabei ist es zwar die Nothwendigkeit, welche uns leitet und unser Geschlecht: keinesweges aber eine blinde, sondern die sich selber vollkommen klare, durchsichtige, innere Nothwendigkeit des göttlichen Seins; und erst nachdem man unter diese sanfte Leitung gekommen, ist man wahrhaft frei geworden, und zum Sein hindurchgedrungen.

So giebt Fichte nun die verschiedenen Stufen an, welche das Menschengeschlecht in der Geschichte bereits durchlaufen hat, oder noch durchlaufen muß, um den Weltplan auszuführen: Im ersten Zeitalter leitet die Vernunft das Menschengeschlecht durch bloßen Instinct, also als Naturkraft, noch nicht vermittelst der Freiheit; dieß ist der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. Die zweite Epoche ist diejenige, wo dieser Instinct schwächer geworden ist, und nur in einigen Auserwählten sich ausspricht, — das Zeitalter der Heroen. In ihm wird die Befreiung vom Naturinstinct dadurch eingeleitet, daß diese Heroen ihn in eine für Alle zwingende Autorität umwandeln wollen, die nun die anderen Individuen zu brechen streben. Dieß ist der Stand der anhebenden Sünde, weil hier positive Lehr- und Lebenssysteme auf-

treten, welche einen blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern. In der dritten Epoche befreit sich das Menschengeschlecht unmittelbar von der Autorität, und dabei mittelbar vom Vernunftinstinct und der Vernunft überhaupt; es ist dieß das Zeitalter der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit.

Bei diesem dritten Zeitalter verweilt Fichte nun länger, weil er es für dasjenige hält, in welchem das Menschengeschlecht jetzt steht; und wir müssen das tiefe Bewußtsein anerkennen, was Fichte über unsere Zeit hat, in welcher in der That das Princip der Subjectivität, nur sich und seinem eigenen Meinen und Fühlen zu folgen, die höchste Spitze erreicht hat, wie es an der Fichte'schen Philosophie seinen höchsten Ausdruck fand. Deßhalb aber ist diese Darstellung Fichte's so wichtig, weil sie mit der Schilderung der höchsten Zerrissenheit, wohin Philosophie und Wirklichkeit in unserer Zeit gekommen sind, auch die Hülfe angiebt, um sich auf einen höheren Standpunkt emporzuschwingen. Die Grundmaxime derer, sagt Fichte, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, ist: durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man klärlich verstehe und begreife. Als das Zeitalter der leeren Freiheit, macht es sein stehendes, schon vorhandenes Begreifen zum Maßstabe des Seins; es hat ein gewisses Maß von Begriffen, und einen bestimmten gemeinen Menschenverstand schon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angeboren sind; es weiß alle Dinge, ohne je etwas gelernt zu haben, und urtheilt über Alles, was ihm vorkommt, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Dieser vorhandene Begriff und angeborne Ver-

stand, auf den das Zeitalter fußt, ist nichts Anderes, als der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins, der reine und nackte Egoismus. Es ist der größte Irrthum und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter das Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber da sein und leben, und denken und wirken könne. Die Gattung, gerade das Einzige, was da wahrhaft existirt, verwandelt sich diesem Zeitalter in eine leere Abstraction. Da sein ganzes Weltsystem lediglich durch die Mittel der persönlichen, sinnlichen Existenz erschöpft wird, so ist der bloß sinnliche Erfahrungsbegriff ihm die einzig mögliche Quelle aller Erkenntniß, und die Ideen einer höhern Welt und ihrer Ordnung sind ihm nicht aufgegangen. Die Vernunft und mit ihr alles über das sinnliche Dasein der Person Hinausliegende ist ihm lediglich eine Erfindung gewisser müßiger Menschen, die man Philosophen nennt.

Man kann nicht treffender dieses Herumschwärmen unserer Zeit ohne Richtung im leeren Gebiete grundloser Meinungen beschreiben, als es Fichte hier thut. Gegen die beiden ersten Perioden gehalten, erscheint diese dritte als die sich von der Herrschaft des bloß Objectiven, zu der uns Schlegel wieder zurückschleudern will, befreiende Subjectivität. Sie hat also mit den zwei letzten die Befreiung von der Autorität und die Selbstständigkeit des Begriffs gemein. Nur kommt es auf die Natur des herrschenden Begriffes an; und hier fehlt eben dem mittlern Zeitalter diese wahre Objectivität der allgemeinen Vernunft, welche, mit der Subjectivität versöhnt, das Princip der folgenden Philosophien ist und hoffentlich auch dermaleinst der Weltgestalten sein wird.

So sieht Fichte nun zunächst, in einer wenige Jahre später verfaßten Exposition, das vierte Zeitalter selber anbrechen: Mit uns geht, mehr als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte. Innerhalb der drei Jahre (1805—1807), welche seit meiner Deutung des laufenden Hauptabschnitts der gesammten Weltzeit verflossen sind, ist irgendwo dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen, und hat aufgehört, die Gegenwart zu sein; irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbstständigkeit verloren. Fichte meint wohl die kriegerische Ruhmsucht des Französischen Volkes, das unter dem Despotismus Napoleons, während es die Welt eroberte, seine eigene Freiheit einbüßte. In der That ist Napoleon, das letzte Product der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, diese Spitze der Egoität, die aus ihren vorhandenen Vorstellungen die ganze Weltgeschichte systematisch umgestalten wollte, und darum eben untergehen mußte, weil sie noch nicht von der Objectivität des göttlichen Begriffs erfüllt war. Nicht aus dem Individuum und dessen willkürlichen Meinungen, sondern aus dem absoluten Zusammenhang der Sache und der Nothwendigkeit des vernünftigen Begriffs muß sich fortan, wenn gleich langsamern Schritts, als in der tumultuirenden Umwälzung durch Napoleon, so doch zugleich sicherern Schrittes, die Weltgeschichte umgestalten.

Diese durch ächte Wissenschaft zu erringende Erkenntniß von dem Begriff, als dem wahrhaft umgestaltenden Principe der Weltgeschichte, schreibt Fichte eben dem vierten Zeitalter zu, dessen Charakter er mit den Worten schildert: Es ist die Epoche der Vernunftwissenschaft, die allge-

mein in die Gattung eintritt, — das Zeitalter, da die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird; der Stand der anhebenden Rechtfertigung. Was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft; sie macht das Sein zum Maßstabe keineswegs des ihm schon vorhandenen, sondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Die Wissenschaft hat den Vernunft-Instinct verschwinden lassen, er war nur ihre vorbereitende Möglichkeit; die Genialität, der bisherige Geist der Divination, ist damit erstorben. Von nun an kann nur die Wissenschaft die Menschheit weiter vorwärts führen; die Wissenschaft ist also in unserer Zeit der allernächste Zweck des Menschengeschlechts. Dieser Zweck wird zuerst unter den Deutschen erreicht werden, weil sie das Volk der Wissenschaft sind. Ist Deutschland wieder zu Einer Nation gemacht und die Erziehung vollkommen dem neuen Principe gemäß umgestaltet, so wird die neue Welt aufgehen, die durch Wissenschaft den Bestimmungen der Vernunft gemäß gebildet wird. Von den Deutschen wird sich dieser Erfolg auch auf die übrige Menschheit erstrecken. Der hohe Beruf des Gelehrten ist, über das heilige Feuer der Wissenschaft zu wachen, um durch dieselbe das Heil der Menschheit zu verbreiten. Der Gelehrte ist also die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee. Die Gelehrten können auf diese Weise die Repräsentanten der Vorsehung genannt werden.

Den Uebergang von der Wissenschaft zum fünften Zeitalter, welches Fichte das der Vernunftkunst nennt,

macht er so: Man kann das Princip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden; man kann das Absolute nicht außer sich anschauen, sondern muß in eigener Person das Absolute sein und leben. — In der That der Gedanke hat die Kraft, sich selbst zur That fortzutreiben. So beschreibt Fichte dieses letzte Zeitalter als dasjenige, wo zu der Wissenschaft sich die Kunst gesellt, damit die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaue; — der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Diese Kunst, die gesammten Verhältnisse der Menschheit nach den Gesetzen der vorher wissenschaftlich aufgefaßten Vernunft einzurichten, wäre nun vollständig auf alle Verhältnisse der Menschheit anzuwenden und durchzuführen, so lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernuuft dastände; und sodann wäre der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht.

Hierzu soll nun eben nach Fichte die neue Erziehung vorbereiten; sie soll ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung der Menschen, wie sie schlechthin sein soll, entwerfen. Der Zögling soll sich als ein Glied in dieser ewigen Kette der Offenbarungen des göttlichen Lebens überhaupt anerkennen. Mit diesen geistigen Anschauungen soll eine folgemäße Kunstbildung seines Körpers Hand in Hand gehen. Der Gelehrte muß mit seinem Begriff der Gegenwart immer voraus sein, und die Zukunft zu künftiger Entwickelung in dieselbe hineinzupflanzen vermögen. In diesen Sätzen der Fichte'schen Philosophie, so abstrus sie auch zunächst zu sein schien, ist der Gedanke schon einmal nahe daran gewesen, die Wirklichkeit zum wahrhaft socialen Leben umzugestalten. Vor einem Menschenalter drängten und gährten diese Ge-

danken in den Köpfen der Volkserzieher, der Jugend, der Turner, der Deutschthümler, der Männer der Zukunft. Wäre es nun nicht an der Zeit, daß eine zweite Philosophie, welche die Thatkraft des Gedankens mit derselben Energie behauptet, wie die Fichte'sche, mit größerer Reife und Besonnenheit diesen ersten Jugendversuch der Menschheit vollführte, von dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft zu dem der Vernunftkunst überzugehen? Denn die Höhe der Wissenschaft ist in unserer Zeit, was auch Cieszkowski in seinen Prolegomenen zur Historiosophie sehr gut bemerkt, erstiegen; und wenn er sie durch Handeln nunmehr ausgeführt sehen will, wenn er die Philosophie auffordert, darzuthun, was für Wunder in dem von ihr gefundenen Steine der Weisen enthalten seien, so stimmen wir für die Geschichte durchaus über die von ihm absolut und allgemein geforderte Dignitäts-Priorität des Handelns mit ihm überein. Auch Fichte, so wie die am weitesten Vorgeschrittenen aus der Hegelschen Schule hat er hier auf seiner Seite. Im Staate ist allerdings die Praxis höher, als die Theorie. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß auch hier der substantielle Inhalt und die Seele des Handelns der vernünftige Gedanke ist, dem also doch gewissermaßen die Priorität zukommt; und auch Cieszkowski fühlt dieß wohl, indem er nur das bewußte Handeln, oder, wie er sich ausdrückt, die Thathandlung so hoch gestellt wissen will. Ist denn aber das Leben in der Kunst und in der Wissenschaft nicht auch eine Thathandlung? Sind sie nicht die höheren begeistenden Elemente des socialen Lebens selbst? Läßt sich endlich die Religion und die kirchliche Gemeinschaft ohne Handeln denken? In allen diesen Sphären ist das Handeln aber nur als ein aufgehobenes und aufbewahrtes Moment anzu-

treffen; es ist, als solches, also nicht das Höchste. Hat sich Cieszkowski nicht auch hier von den Glaubensphilosophen hinreißen lassen, die die Ausführung ins Leben immer im Munde haben?

Um nun ausdrücklich den früheren Verdacht des Atheismus von sich abzuwenden, der durch unsere bisherige Darstellung schon von selbst bei jedem Verständigen gewichen sein wird, bezieht Fichte diese Ergebnisse seiner spätern Forschungen auf den religiösen Standpunkt: Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts und das vom Christenthum verheißene Reich des Himmels auf der Erde ist Ein und dasselbe. Wahr ist's, der Himmel ist nur nach dem Tode, aber dem Tode während des äußern Lebens hienieden, dem Absterben der Welt. Die irgend einmal in Jesu Verstande zum Durchbruch gekommene Einsicht in den Beruf, dieß Himmelreich zu stiften, ist eine absolute Fortbestimmung seiner factischen Anschauung durch ein Ursprüngliches aus Gott, wie es in dieser Form durchaus mit allen tüchtigen Menschen auf der Welt hergeht: Jesus darum, als der erste Bürger des Reichs, ist eingeborner Sohn Gottes. Die Wissenschaftslehre macht die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig vom historischen Glauben. Der absolute und ewig wahre Standpunkt ist, daß zu allen Zeiten in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt, das ewige Wort ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieselbige Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches und menschliches Dasein wird. (Also auch Fichte bekennt sich zur Religion der ewigen Menschwerdung.) So lange der Mensch noch irgend etwas selbst

zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.

Als das Element und die substantielle Form dieser religiösen Anschauung, dieses seligen Lebens spricht Fichte dann den Gedanken aus: Denn außer dem Geiste ist gar nichts wahrhaft da. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen; das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein. Ueberragt Fichte in dieser speciellen Rücksicht nun auch selbst den ursprünglichen Standpunkt Schellings, indem er damit an Hegel hinaufsteigt: so ist doch im Allgemeinen die mehr religiöse Form, der unüberwundene Progreß ins Unendliche, und das Primat der praktischen Vernunft immer das, was noch abzustreifen ist, um den Schellingschen Standpunkt in seiner Reinheit zu erklimmen. In folgender Stelle sind alle diese Mängel der ursprünglichen Philosophie Fichte's mit den Schönheiten seiner spätern Gedanken so innig verwoben, daß wir sie zum Schluß als die Recapitulation dieses ganzen Standpunktes hinsetzen wollen: Erhebe Dich in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergeht Dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in Dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als Dein eigenes Leben, das Du leben sollst und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in Dir, welches in Gott freilich nur Eines

ist. Die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortliche Frage, Was ist Gott, wird hier so beantwortet: Er ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte thut. Willst Du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken. Du kannst ihn allenthalben finden, wo Du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und Du schaust ihn an; ergieb' Dich selber ihm, und Du findest ihn in Deiner Brust. Wahre Religiosität ist nicht bloß beschauend und brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig; denn sie besteht in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und sein Werk vollziehe. Der Religiöse lebt nur im Thun; er will es nur darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und sein eigener eigentlicher Antheil am Sein ist.

Schelling sagte nun, den Standpunkt, den Fichte als den religiösen verkündete, habe er in den wissenschaftlichen erhoben; sein Philosophiren sei eben das Ertränken der bloßen Reflexion, und Denken und Handeln, die ideelle und die reelle Seite des menschlichen Geistes, seien gleiche Manifestationen der Einen allgemeinen göttlichen Vernunft. In der That sind dieß die charakteristischen Grundsätze der ursprünglichen Philosophie Schellings, deren klaren Silberquell wir uns für jetzt noch nicht durch die Beimischungen seiner spätern Ueberzeugungen trüben lassen wollen.

Siebente Vorlesung.

Schellings ursprüngliche Philosophie: Das Absolute und seine Erkenntnißart.

Wie bei Fichte, haben wir auch hier zunächst die ursprüngliche Philosophie Schellings zu betrachten, wie sie aus dem frischen Baume der Tradition als grünender Zweig hervorgewachsen ist, nämlich aus der Fichte'schen Wissenschaftslehre, die selbst wieder der Kritik der reinen Vernunft entsprossen war. Zweitens werden wir zu berichten haben, wie Schellling — nachdem der „später Gekommene," wie er selbst Hegeln nennt, ihn überschritten hatte — gegen dessen philosophisches System reagirt, gerade wie Fichte gegen das Schellingsche ankämpfte: nur mit dem Unterschiede, daß, während Fichte vorwärts zu dringen strebte, Schelling nach hinten ausschlägt. Die Waffe dieser Reaction ist die Glaubensphilosophie, aber weder die erste rationalistische Jacobi's, welche der Vernunft volle Freiheit vindicirte, noch die zweite mehr positiv-historische Schlegels, welche immer noch den Menschen meist nur vom Menschen selbst, in der Tradition der Kirche, abhängig machte: sondern eine dritte ganz religiös-positive, welche den höchsten Gipfel der schlechten Objectivität erreicht hat, indem sie die Abhängigkeit des Menschen nicht bloß überhaupt, wie Schlegel, an einen

zerfallen in zwei Gruppen, die folgendermaßen an die zwei Phaſen ſeines Syſtems vertheilt werden müſſen. Der Entwurf der Naturphiloſophie, der transſcendentale Idealismus, die Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, die neue Zeitſchrift, die Methode des akademiſchen Studiums, der Bruno, und die Schrift: Religion und Philoſophie enthalten das urſprüngliche Syſtem, und fallen zwiſchen 1799 und 1804. Aber ſchon in den vier zuletzt genannten kommen mannigfache Aeußerungen vor, die nicht mehr recht mit den urſprünglichen Anſichten ſtimmen wollen; und ſeit 1806 iſt die neue Richtung entſchieden. Sie wird vorgetragen in den Jahrbüchern der Medicin, von Schelling und Marcus herausgegeben, in der Darlegung des Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre, in den philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit, im Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, und in der Schrift über die Gottheiten von Samothrace. Die weſentlichen Gedanken der jetzigen Philoſophie der Offenbarung und Mythologie finden ſich ſchon darin, da was in dieſen Vorleſungen hinzukommt, nur Ausführung ins Einzelne iſt. Ja Schelling ſagt ſelbſt in ſeiner dem Druck übergebenen Antrittsvorleſung in Berlin, daß er ſein Syſtem nicht geändert habe, ſondern ſein urſprüngliches Syſtem und ſein jetziges Syſtem, die ſogenannte negative und poſitive Philoſophie, nur die zwei Theile des Einen ganzen Syſtems ſeien, das er ſchon ſeit vierzig Jahren für ſich fertig beſitze. Glaubt er denn aber, daß ein Gedankenſyſtem im Gehirn oder Schubkaſten ſeines Urhebers vierzig Jahre Quarantaine halten könne? Es würde das Gefäß wie eine ätzende Säure anfreſſen, durch alle Poren ſchwitzen, und ſeine Feſſeln ſprengen. Schon von Fichte hätte Schel-

ling hören können, daß die Gedanken das Individuum beſitzen, nicht umgekehrt, ſie ſich alſo nicht vom Individuum einſperren laſſen. Was wirklich Gedanke an der umgebildeten Lehre Schellings war, iſt daher auch richtig ausgebrochen, und in den ſpätern Schriften zu leſen; nur der Zierrath, die Bilder, die Bibelſtellen, die Ausführung und die Rarität einiger neuen Terminologien hat ſich in den Heften zurückhalten laſſen. Während nun Schelling ſchon ſelber zugiebt, daß er an ſich nichts Neues liefere, ſo darf er nach dem Geſagten auch nicht mit Grund behaupten, daß es für uns etwas Neues ſei. Denn er wird doch nicht verlangen wollen, daß wir ſeine ſpäteren Schriften ignoriren. Solgers Schriften ſind alſo in der That wie chronologiſch ſpäter, ſo auch dem Werthe nach höher, als das neue Schellingſche Syſtem. Hat Schelling dann auch Manches, z. B. ſeine Vorrede zu Couſins Fragmenten, nach Solgers, ja nach Hegels Tode geſchrieben; ſo ſind doch auch in ihr die Ideen nicht jünger; denn dieſe ſchreiten gewöhnlich bei einem Individuum nicht mit der Zeit weiter, ſondern bleiben da ſtehen, wo ſie einem jugendlichen Boden, den ſie nie verläugnen können, entkeimt ſind. Durch die Schrift „Schelling und die Offenbarung," welche, wie ich vernehme, einen meiner geehrten Zuhörer zum Verfaſſer hat, und andere ſeitdem erſchienene bin ich in den Stand geſetzt, auch das Neueſte der Schellingſchen Sätze zu berühren, wiewohl gerade dieſe Excerpte mich davon überzeugt haben, daß die neueſte Lehre Schellings nur eine Beſtätigung, Entwickelung und Verflachung der 1806 ſchon begonnenen Umbildung iſt. Ich bemerke daher, um Schellings Einwand der Ungenauigkeit des in Berlin Gehörten und Nachgeſchriebenen ſogleich abzuſchneiden, daß alles daraus zu Entnehmende ſich zugleich

den ſpätern Druckwerken vollkommen anſchließt und auf ſie ſtützt, oder nur unweſentlichere Ausmalungen enthält, deren Genauigkeit wir allenfalls auch Preis geben könnten. Auch ſind die Münchener ſchon vor längerer Zeit gehaltenen Vorleſungen ſo wenig von dem jetzt in Berlin Vorgetragenen verſchieden, daß z. B. ein Franzoſe, Leroux, in einer von ihm herausgegebenen Zeitſchrift anführt, er habe Schelling ſeine Vorleſungen in München damit ſchließen hören, wie er die Religion des Johannes als das neue Chriſtenthum verkündigte; und auch noch ſeine Berliner Vorleſungen hat Schelling damit geſchloſſen. Selbſt die Antrittsreden in beiden Städten wollen die, welche beiden beigewohnt, bis auf einige durch die Umſtände nothwendig gebotene Abänderungen, auffallend ähnlich gefunden haben.

So viel mußte ich nothwendig über das Aeußerliche der Geſchichte der Philoſophie, zur Wiederherſtellung der richtigen Chronologie, anführen. Die Darſtellung des Schellingſchen Gedankenganges und die Geſchichte ſeiner allmähligen Fortbildung wird den Beweis dieſer Behauptungen liefern. Gehen wir nun nach dieſen unabweislichen Vorerinnerungen an die Sache, ſo ſtellt Schelling in den meiſten ſeiner Schriften den abſoluten Inhalt der Philoſophie, die Identität des Subjects und Objects, des Ich und Nicht-Ich, als gegenwärtige Erkenntniß und vollendete Wirklichkeit, nicht wie Fichte nur als im unendlichen Progreß realiſirbar, auf. Weil er aber von jeher die Unmittelbarkeit dieſer großartigen Anſchauung, ohne ſtrenge Deduction und die mindeſte Dialektik, ausſprach: ſo ſuchte er immer nur nach einer Methode, die Fichte im Ganzen ſchon gefunden hatte. Hier richtete er ſich nun abwechſelnd nach Fichte's, Spinoza's, Plato's, zuletzt Hegels Muſter; keine

Methode befriedigte ihn, bei keiner konnte er beharren. Die Aufgabe der neuern Zeit, die abſolute Methode der Philoſophie zu finden, ſtellt ſich alſo bei ihm nur als ein raſtloſes Streben, aber auch ewig unbefriedigtes Bedürfniß nach derſelben ein; daher will und kann er nie mit ſeiner Philoſophie, wie wir behaupten, — mit ſeiner Darſtellung vor dem Publicum, wie er uns glauben machen will, fertig werden. Unterſcheidet er ſich nun auch hierdurch von der erſten, ganz reinen Glaubensphiloſophie Hamanns und Jacobi's, die eben von keiner Methode wiſſen wollen, und in dem Beſitz einer ſolchen gerade den Mangel alles Philoſophirens ſehen: nähert er ſich alſo auch aus dieſem Grunde den Reihen der Denkphiloſophen, worin er auch ſeine Freunde, Fichte und Hegel, gefunden hat; ſo kann er doch wegen des obenerwähnten Mangels an feſter Methode auch ſeinen Feind Jacobi nicht entbehren, neigt ſich, je älter er wird, immer mehr zum unmittelbaren Wiſſen deſſelben hin, und nennt es in den verſchiedenen Stufen ſeiner wiſſenſchaftlichen Ausbildung bald intellectuelle Anſchauung, bald Erfahrung, endlich Offenbarung. Den abſoluten Inhalt aber der Schellingſchen Philoſophie als einen mit der Fichte'ſchen Methode identiſchen ausgeſprochen zu haben, wird der Charakter des Hegelſchen Standpunkts ſein.

Schelling giebt das Verhältniß ſeiner urſprünglichen Philoſophie zur Fichte'ſchen nun ſelber, wenn auch nur als Hypotheſe, alſo an: Fichte nehme das Ich im ſubjectiven Sinne, wonach Alles gleich Ich ſei; er nehme den Idealismus in objectiver Bedeutung, ſo daß Alles gleich Ich, d. h. Gedanke ſei. Die bloß hypothetiſche Faſſung dieſer Behauptung hat darin ihren Grund, daß Schelling, der ſeine philoſophiſche Ueberzeugung ſchon öfters geändert hatte,

vorsichtig geworden war, und es der Zeit überlassen wollte, ob er nicht noch eine neue Verpuppung seiner Ansichten werde auszustehen haben. Denn er hat sich vor dem Publicum gebildet, und jeder spätern Erscheinung in der Philosophie gehuldigt, oft sogar in dem Sinne, als sei er direct der Vater derselben gewesen. Von Kant ging er zu Fichte, stellte darauf im Verein mit Hegel sein ursprüngliches System auf, modificirte es später durch die Ansichten fast aller seiner Schüler: und ist so endlich zu dieser mattesten Gestalt der Glaubensphilosophie in der Philosophie der Offenbarung gekommen, die er uns nun als ein ganz neue Aufschlüsse gebendes System anpreisen will, und wozu er durch die Aufstellung der Hegelschen Philosophie selbst gewissermaßen hingetrieben wurde. Denn weil in dieser die Glaubensphilosophie nur als ein vollkommen durchdrungenes, bezwungenes und geläutertes Moment erscheint: so mußte er sie, der er immer geneigt geblieben war, sich als eine selbstständige Gestalt zu bewahren suchen.

Ein anderer Unterschied Schellings gegen Fichte ist, daß, während dieser sich auf dem Standpunkte der Reflexion halte, Schelling sich auf den der Production stelle. Fichte nämlich denkt mühsam Schritt vor Schritt, Schelling schaut, kürzer und leichter, intellectuell an: er ist mit Einem Male im Mittelpunkt der gegenwärtigen Wahrheit, Fichte kommt auch in der Unendlichkeit nicht dahin. Philosophiren, sagt daher Schelling, heißt, den Standpunkt der Reflexion und Imagination verlassen, mit andern Worten, vom denkenden Subject abstrahiren; — statt daß Fichte darauf den Haupt-Accent legte, und bei Hegel dasselbe gleiche Würde mit der andern Seite, dem absoluten Objecte, hat. Die Reflexion und Einbildungskraft, fährt Schelling fort, faßt die Dinge in ihrer Vereinzelung unter Raum und Zeit als

nach und neben einander Seiende auf. Solches Erkennen iſt ein willkürliches Losreißen des Einzelnen von der Totalität. Während Kant alſo gerade dieſes Erkennen durch Reflexion (in den Kategorien) und Einbildungkraft (in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit) für die einzige der Philoſophie mögliche Erkenntniß anſah, und die intellectuelle Anſchauung, welche alles Einzelne in Eine Totalität zuſammenfaßt, Gott überließ: ſo vindicirte Schelling eben mit kühnem Selbſtvertrauen auf die Gottähnlichkeit der Menſchheit, die ſchon in der Fichte'ſchen Schule überall mit mächtiger Ueberzeugungskraft hervordrang, gerade der Philoſophie, als dem Göttlichſten im Menſchen, dieſe Erkenntniß der Dinge-an-ſich. Die Philoſophie, ſagt Schelling, ſieht an den Dingen nur das, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, welche iſt die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt Alles. Die Philoſophie ſetzt zwar die Trennung zwiſchen Subject und Object voraus; denn dieſe Trennung erzeugt eben erſt das Bedürfniß, zu philoſophiren. Die Philoſophie will aber durch Freiheit wieder vereinen, was der menſchliche Geiſt urſprünglich war. Sie erkennt alſo die Totalität: das Allgemeine, unter welches ſie alles Beſondere faßt; Anſchauung und Begriff, Form und Gegenſtand ſind darin identiſch.

Dieſer letzte Punkt leitet uns auf das Inſtrument der philoſophiſchen Erkenntniß, und folglich auf die Methode: Der höchſte Gegenſtand der Philoſophie iſt nicht das durch Begriffe Vermittelte, ſondern das Unmittelbare, nur ſich ſelbſt Gegenwärtige im Menſchen. Die Erkenntniß durch Begriffe bezieht ſich nur auf das zeitliche Daſein. So iſt durch die Erkenntnißart, die Schelling hier auf-

stellt, sogleich die neue Glaubensphilosophie seiner spätern Periode angelegt: Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit; die unmittelbare anschauende Erkenntniß übertrifft unendlich jede Bestimmung durch Begriff. Alle Realität, die dem bloßen Begriffe zukommen kann, leiht ihm nur die Anschauung, die vorherging. Man könnte diese Sätze der schon von Plato getadelten Misologie zu beschuldigen versucht werden, setzte Schelling nicht, Fichten und Hegeln sich anschließend, hinzu: Und deßwegen soll im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild nie getrennt sein. In dieser Einheit des Anschauens und Denkens ist durch das Allgemeine auch das Besondere gesetzt. Die endliche Erkenntnißart schließt von der Wirkung auf die Ursache. In der ewigen Erkenntniß ist jede auf gleiche Weise in dem Unbedingten gegründet. Die Philosophie schaut diese Einheit unmittelbar im Wesen des Ewigen selbst an, und stellt sie in der Vernunft dar. *Diese Einheit des Denkens und Seins ist eine intellectuelle Anschauung, welche der Anfang und erste Schritt der Philosophie ist.* Sie ist ein *freies*, sich selbst zum Objecte habendes Produciren; sie ist das Organ alles transscendentalen Denkens. Alles vorgebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens hat seinen Grund nicht in dessen eigener Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und anmuthen kann. Dieses Wissen ist ein *absolut freies*, wozu nicht Beweise, Schlüsse oder Vermittelungen von Begriffen führen.

Verweilen wir bei diesen ältern Sätzen Schellings etwas, so läßt sich in Vergleich zu spätern Aeußerungen manches Lehrreiche daraus ziehen, das ein überaus helles Licht

über das jetzige Treiben oder vielmehr Getriebenſein Schellings werfen wird. Denn wie ein Pilot ohne Steuerruder und Compaß irrt er richtungslos auf dem Ocean ſeiner eigenen ihm über den Kopf gewachſenen Gedanken, die er nicht mehr bannen kann, umher. Hält man nämlich ſolche Behauptungen, wie die obigen über die intellectuelle Anſchauung feſt, ſo erſtaunt man über die Keckheit, womit Schelling eine ſchon früher von uns berührte Aeußerung thun konnte, daß die intellectuelle Anſchauung gar nicht das Princip ſeiner Philoſophie ſei. Freilich wagte er dieſe Aeußerung nicht vor dem competenten Richterſtuhl der gelehrten Welt, ſondern vor dem unbefangenen Ohr und Gemüth der Jugend; ſie iſt aber gerade deßwegen um ſo unverzeihlicher, da die Jugend die Geſchichte der Philoſophie erſt von ihm lernen will, und er ihr bei einer feierlichen Gelegenheit verſprochen hatte, ſie eben vor den Verfälſchungen der Geſchichte bewahren zu wollen. Harrte dann der Hörer auf die nähere Begründung jener abentheuerlichen Behauptung, ſo war das Hauptargument dieß, daß dieſer Ausdruck nicht in der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik vorkomme, die doch die einzige Darſtellung ſeines Syſtems ſei. Aber ſie wurde ja abgebrochen, und früher oder ſpäter ſind doch auch in ſeinen Schriften Fragmente ſeines Syſtems anzutreffen. Nun findet ſich der Ausdruck z. B. ſogleich in der neuen Zeitſchrift, die nach der Ueberſchrift ſelbſt „fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie“ enthält; und ſonſt kommt er überall vor. Daß er dort zufälliger Weiſe nicht anzutreffen iſt, erklärt ſich ſehr gut daraus, daß Schelling leicht eine Methode und Ausdrucksweiſe überdrüßig wurde und nach einer andern griff, aber ebenſo ſchnell auch wieder zu jener zurückkehrte. Hätte

er in ſeiner Verfälſchung der Geſchichte ſich conſequent bleiben wollen, ſo hätte er ſagen müſſen, er habe den Ausdruck fallen laſſen, weil es nicht mehr möglich war, Fichten zu gewinnen; aber dann erklärt ſich nicht, warum er ihn ſpäter wieder aufgenommen hat, da die Hoffnung, Fichten zu gewinnen, immer mehr verſchwinden mußte. Man würde nicht glauben, daß ein Philoſoph ſeine eigene Philoſophie ſo verdrehen kann und ſo ſchlechte Gründe für dieſe Verdrehung anzugeben wagt, wenn nicht Hunderte von Menſchen dieſe ſonderbare Hypotheſe gehört hätten, die von den Ohren eines Berliner Publicums gleich von Mund zu Munde getragen wurde, und gegen die fortan kein Läugnen noch Entſchuldigen durch das Feuer der Improviſation mehr hilft; denn es iſt eine ganz trockene Bemerkung, die beim ſtreng an das Heft ſich haltenden Vortrage gewiß auch darin ſteht. Hätte Schelling ſich begnügt, in München ſolche Aeußerungen zu machen, ſie wären ruhig wieder eingeſchlafen, weil dort nicht, wie hier, das allgemeine Intereſſe und die Theilnahme für die Philoſophie ſo lebendig iſt.

Ferner iſt auf die große Inconſequenz aufmerkſam zu machen, daß Schelling damals die intellectuelle Anſchauung freies Denkens nannte, während ſie jetzt, da ſie bloß zu ſeiner negativen Philoſophie gehören ſoll, nothwendiges Denken ſein müßte, indem er das freie ſeiner ſogenannten poſitiven Philoſophie aufbewahrt wiſſen will. Doch iſt dieſe Inconſequenz freilich wieder eine höhere Conſequenz. Denn wenn er die negative Philoſophie das nothwendige Fortſchreiten in logiſcher Conſequenz des Denkens nennt, und alle früheren Syſteme, ſein urſprüngliches mit eingeſchloſſen, zur negativen Philoſophie zählt: ſo fragen wir, wo hat je dialektiſcher Fortſchritt und Nothwendigkeit des Denkens,

also negative Philosophie, bei Schelling geherrscht. Er hat immer nur angeschaut, unmittelbar erfaßt, hingestellt, kurz das gethan, was er jetzt das freie Denken der positiven Philosophie nennt, zu dem die intellectuelle Anschauung also schon gehörte. Auf diese Weise haben die ursprüngliche und die neue Philosophie Schellings in der That die Form vollkommen mit einander gemein, — ein prophetisches Aussprechen vom Dreifuß, wovon keine Rechenschaft abgelegt wird, das aber auch nur so lange als Orakel gelten konnte, als Schelling in dem Entwickelungsgange der Geschichte den philosophischen Dreifuß einnahm, von dem er seit beinahe vierzig Jahren herabgestürzet, da liegt. In Bezug auf das Princip seiner Methode ist Schelling sich also consequenter geblieben, als man hätte erwarten können, wie oft er auch die Methode selbst, und den Namen des Princips geändert haben möge, das ja, wie wir schon bemerkten, anfänglich intellectuelle Anschauung, darauf Erfahrung hieß, jetzt aber Offenbarung genannt wird.

Mit dem Inhalt dagegen, der in diese verschiedenen gleichgültigen Formen gegossen wurde, verhält es sich ganz anders; und er mußte die wesentlichsten Fluctuationen und Umgestaltungen erleiden. Zunächst war es der absolute Inhalt der Wahrheit, wie er von der Geschichte der Philosophie in ihrer unaufhaltsamen Ausbildung dem empfänglichen Jünglinge überliefert wurde. Das ist die besonders durch Spinoza klar herausgestellte Identität des Subjectiven und Objectiven, — die Erfindung seiner Jugend, wie Schelling sie nennt, und der er treu zu bleiben noch als Greis verspricht. Als er dann aber die Erfahrung an die Stelle der intellectuellen Anschauug setzte, war es die mystische Theosophie Jacob Böhms, die den Inhalt seines Philosophirens

ausmachte, da er diesen Theosophen unterdessen besonders studirt hatte. Dieser Inhalt, den er noch mit gnostischen und neuplatonischen Brocken sublimirte, war immer noch von tiefer Speculation durchleuchtet, doch schon nicht mehr ein ganz freies unabhängiges Philosophiren, noch auch schon ein gänzliches Befangensein im positiv Religiösen, sondern schlug oft in ein wüstes Mittelding zwischen Beiden um. Denn Jacob Böhm bediente sich nur der christlichen Formen, die Neuplatoniker ebenso derer der heidnischen Religion, um ihre gründlichen Philosopheme darin einzukleiden und sich daran klar zu machen. Schellingen aber, wir dürfen es nicht verschweigen, wurde, je weiter er kam, um so mehr die Form zum Inhalt, das Bild zur Sache. So sehen wir ihn denn heutiges Tages, wo er den Ausdruck Offenbarung für Erfahrung gebraucht, den positiven Inhalt der christlichen Religion vollkommen als den alleinigen Inhalt seines Philosophirens aussprechen, und sich damit gänzlich außerhalb des Zusammenhangs der unabhängigen Philosophie stellen; — eine schmähliche Apostasie, wie wir sie bis jetzt noch an keinem der Heroen der Geschichte der Philosophie bemerken konnten.

Ueber die Natur der Unmittelbarkeit, welche seiner intellectuellen Anschauung zukommt, giebt uns folgende nähere Beschreibung derselben vollkommenen Aufschluß: Die intellectuelle Anschauung kann nicht gelehrt werden, sie statuirt keinen Zweifel, braucht nicht erklärt zu werden. Wer sie nicht hat, dem ist nicht zu helfen, der ist von Natur unfähig, philosophische Gedanken zu haben. Das ist der Mangel des Schellingschen Systems, nach welchem nur Sonntagskinder zur Philosophie befähigt sein sollen. Sein Standpunkt ist die absolute Vernunft, die sich selbst als allgemeines Princip der Dinge zum Bewußtsein kommt, aber noch in unvollkom-

mener Form, eben weil ihr Erfaſſen nur ein unmittelbares Wiſſen iſt. Daraus erklärt ſich, daß Schelling die intellectuelle Anſchauung als eine abſolute Forderung an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte, und ſich den abſoluten Inhalt der Wahrheit ſogleich von ihr geben ließ. Es erklärt ſich ferner daraus das ſchon Angegebene, daß er, im Bewußtſein dieſes Mangels, nach allen frühern Methoden griff, der dialogiſchen, mathematiſchen: daß er ſich dann auch eine Zeit lang ſeine eigene ſchuf, die ſogenannte conſtruirende, von der wir ſogleich werden zu ſprechen haben: daß er weiter, da keine ſeinen Drang nach der abſoluten Hegelſchen Methode befriedigte, mitunter auch ganz zwanglos ohne Methode durchkommen zu können glaubte: endlich aber, nachdem die Hegelſche aufgeſtellt worden war, er dieſelbe ohne ſie anerkennen zu wollen und wahrhaft auffaſſen zu können, nur auf ungeſchickte Weiſe nachahmte.

Nach dieſer Betrachtung über das Inſtrument der Philoſophie haben wir nun näher an die Darſtellung des Objects zu gehen, welches Schelling der Philoſophie giebt. Die abſolute Vernunft oder kurzweg das Abſolute iſt ihm nicht nur die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven; ſondern er drückt dieſe Identität auch in andern Formen als die des Reellen und Ideellen, des Denkens und des Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Allgemeinen und Beſondern, des Endlichen und Unendlichen, des Weſens und der Form, des Leibes und der Seele, aus. Während aber Fichte und Hegel als conſequente Denkphiloſophen ſich redlich Mühe geben, dieß Identificiren der Gegenſätze durch die ſaure Arbeit der Dialektik als letztes unentreißbares Reſultat des Denkproceſſes zu erhalten: ſo bricht Schelling nur, ohne die mindeſte Entwickelung, im Hoch-

gefühl der Genialität, diese Frucht der speculativen Erkenntniß, die Andere genährt und groß gezogen. Darum konnte er sie aber auch in der Folgezeit nicht festhalten, und ergeht sich gleich Anfangs nur in geistreichen Bildern und beiläufigen Reflexionen darüber. So z. B. beim Gegensatze der Endlichkeit und Unendlichkeit verweilend, und sich hier Hegeln anschließend, unterscheidet er Ewigkeit und Unendlichkeit von einander, indem diese nur die Eine Seite des Gegensatzes, jene die, beide Gegensätze in sich begreifende, Totalität sei. Die Idee der Vernunft-Ewigkeit, bemerkt er daher, ist nicht über und vor beiden Reihen der Zeit, die sowohl nach vorwärts als nach rückwärts unendlich sind; sondern sie hat sie Beide unter sich. Als die Einheit des Endlichen und Unendlichen kann die Ewigkeit daher als Dreieinigkeit aufgefaßt werden, welche somit das beste Symbol fürs Absolute ist. Diese Bemerkung ist so ganz vereinzelt hingeworfen; und erst in seinen neuesten Vorlesungen hat er sie, wie Hegel, in Zusammenhang mit seinem ganzen Systeme gebracht.

Dieses Object der intellectuellen Anschauung identificirte Schelling nun aber wiederum mit ihr; denn eben weil das Absolute selbst die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven ist, so muß die intellectuelle Anschauung, als das Subject, und das Absolute als das Object identisch sein. Er sagt also: Es giebt einen Punkt, wo die absolute Erkenntnißart und das Absolute selbst zusammenfallen. Das ist die ewige Wahrheit. Diesen Punkt hätte Schelling ins Licht setzen müssen, um über die abstracte Identität hinauszukommen; das that er nirgends, und so konnte er nie zu einem rechten Unterschiede kommen, wiewohl er auch hiernach strebte. Denn, setzt er

hinzu, Alles iſt dem Weſen nach die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der abſoluten Identität. Form und Weſen, die vorhin auch als Momente der Identität aufgefaßt waren, werden jetzt ebenſo willkürlich von Schelling zum Behufe eines Unterſchiedes herangezogen. Er hätte aus der abſtracten Identität den Unterſchied dialektiſch entwickeln und in eine erfüllte Totalität zurücknehmen müſſen; ſtatt deſſen verſichert er nur. Uebrigens ſind die letzten Worte Schellings die Quelle für Fichte's umgebildete Wiſſenſchaftslehre geworden, nur daß was Schelling die Form des Seins der abſoluten Identität nennt, Fichte als Schema des göttlichen Lebens ausſpricht. Faßt nun Schelling auch Form und Weſen wieder in Eine Einheit zuſammen, ſo iſt, daß dieſe Totalität die wahre Erfüllung ſei, ſelbſt wieder nur eine Verſicherung. Da Sein und Erkennen, ſagt er, wiederum identiſch ſind, ſo iſt die abſolute Identität nur unter der Form der Identität und Nicht-Identität. So wurde Schellings Philoſophie damals das Identitätsſyſtem genannt und als ſolches weidlich verſchrieen; und ſchon vor fünf und dreißig Jahren warf auch Hegel dieſem Abſoluten vor, daß in ihm wie in der Nacht alle Kühe ſchwarz ſeien, eben weil man darin zu keinem beſtimmten Unterſchiede, und ſomit zu keiner entwickelten Erkenntniß kommen könne, indem man alle Geſtalten nur in den bodenloſen Abgrund des Abſoluten verſinken ſieht. Da ferner dieſe Identität inconſequenter Weiſe immer vorzugsweiſe von der objectiven Seite behauptet, und weniger, oder doch mit weniger Eigenthümlichkeit, Originalität und Neuheit von der ſubjectiven Seite aufgefaßt wurde: ſo hieß die Philoſophie Schellings in damaliger Zeit auch Naturphiloſophie,

und mußte auch unter diesem Titel vielfache Schmähungen erdulden.

Näher beschreibt Schelling nun dieses Absolute folgendermaßen, indem er den Unterschied darin nur voraussetzt, ohne zu ahnden, daß er eines Beweises bedürfe: Die absolute Identität ist absolute Totalität, die ich Universum nenne; was außerhalb der absoluten Identität ist, nenne ich in dieser Rücksicht ein einzelnes Sein. Es giebt kein einzelnes Sein an sich, es ist auch nichts an sich außerhalb der Totalität; und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht dieß nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird und die Quelle aller Irrthümer ist. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst; es ist gleich ewig mit ihr selbst, sie ist dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe und untheilbar. Alles ist also in Allem potentiâ enthalten, und nur Metamorphose Eines Grund-Typus, der sich in Allem wiederfindet.

Wiewohl diese Identität das Ansichseiende, die ewige Wahrheit sein sollte: so fühlte Schelling dann doch das Bedürfniß, aus ihr herauszugehen. Es liegt in diesem Widerspruche wiederum die höhere Consequenz, daß er die Abstraction dieser Identität ahndete, und damit nun eben den vorhin gerügten Mangel einer Begründung des Unterschiedes auch wieder einigermaßen zu ergänzen sucht: Aus der Einheit der Erkenntniß soll ein Ganzes der Erkenntniß hervorgehen. Das Absolute ist Einheit, aber zugleich Totalität, ohne durch Vielheit hindurchzugehen. Alles Besondere ist so in das Allgemeine aufgenommen. In allen

urſprünglichen Schematismen der Weltanſchauung *conſtruirt* der Philoſoph daher nur Ein Weſen, nicht die Pflanze, das Thier u. ſ. w. Die Philoſophie leitet alſo nicht die erſcheinende Welt *aus* dem Abſoluten ab; denn die Philoſophie iſt *im* Abſoluten, wie Alles im Abſoluten und nur ein Stück aus dem abſoluten Weſen als dem ewigen Principe iſt. Das Ganze wird alſo im Abſoluten, als der Einheit, *dargeſtellt*. Die abſolute Identität kann ſich nun aber nicht unendlich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subject und Object unendlich zu ſetzen, aber nur der Form des Seins nach, nicht dem Weſen nach. Es findet alſo zwiſchen Subject und Object kein Gegenſatz Statt, ſondern Beide ſind dieſelbe gleiche Identität. Weil auf dieſe Weiſe keine qualitative Differenz zwiſchen Beiden denkbar iſt, ſo iſt keine andere, als eine *quantitative Differenz* möglich. Das Eine und gleiche Identiſche iſt alſo nur mit einem *Uebergewicht* des ſubjectiven oder objectiven *Factors* geſetzt. Die Form der Subject-Objectivität iſt nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz Beider geſetzt iſt; — d. h. eben die Identität iſt nur als Reſultat aus dem aufgehobenen Unterſchiede. Aus dieſem Grunde hätte Schelling ſie aber eben nicht an die Spitze einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung ſetzen ſollen. In Bezug auf die abſolute Identität ſelbſt, fügt er hinzu, iſt aber keine quantitative Differenz denkbar, ſondern nur in Anſehung des einzelnen Seins. Die abſolute Identität ſelbſt iſt *quantitative Indifferenz* des Subjectiven und Objectiven; ſo ſehr alſo auch im Einzelnen ein Uebergewicht auf der einen oder der andern Seite vorhanden iſt, ſo exiſtirt doch im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht.

Ein ſolches Uebergewicht der einen oder der andern

Seite im Einzelnen nennt Schelling nun, nach einem, wie er ſelbſt geſteht, Eſchenmayern entlehnten Ausdruck, Potenz; und wenn das Wort ſeiner Zeit Gültigkeit hatte, und dem damaligen Zuſtande der Wiſſenſchaft gemäß war: ſo iſt nur zu verwundern, daß Schelling, wie man es von den Bourbonen geſagt hat, in vierzig Jahren nichts gelernt noch verlernt hat, ſondern noch in Berlin mit Potenzen, Conſtruiren und Anſchauen glaubt fertig zu werden und Anklang finden zu können. Um ſo mehr müßte er ſich aber ſchon deßhalb des Ausdrucks Potenz enthalten, als derſelbe, ſeiner negativen Philoſophie angehörend, eben für die poſitive Philoſophie der Offenbarung, die er in Berlin vorträgt, doch nicht mehr zu paſſen ſcheint. So viel iſt wenigſtens gewiß, daß Schelling den altmodiſchen Schnitt dieſes Gewandes nicht verbergen, noch neu aufſtutzen konnte, ſondern ihn dem mitleidigen Achſelzucken derer Preis geben mußte, welche die alte Zeit mit der neuen in der Erinnerung zu vergleichen vermochten. Jede beſtimmte Potenz, ſagte er nun in ſeiner erſten Philoſophie, bezeichnet eine beſtimmte quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen. Die in der Erſcheinung entgegengeſetzten Potenzen heben ſich urſprünglich in der ungetrübten Identität gegen einander auf. Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig, und jede iſt eine relative Totalität, weil in jeder die abſolute Identität gegenwärtig iſt.

So viel ſei über das allgemeine Princip, gewiſſermaßen die Metaphyſik, der urſprünglichen Schellingſchen Philoſophie geſagt.

Achte Vorlesung.

Fortsetzung: Schellings Natur- und Transscendental-Philosophie.

Wir haben jetzt an die einzelnen Glieder des Systems, die Schelling die reelle und die ideelle Reihe nannte, und an die Dreiheit der Potenzen in jeder zu gehen. Zu diesen Unterschieden kommt er, indem er eben nachzuweisen sucht, wie die Einheit der Erkenntniß zu einem Ganzen der Erkenntniß sich gestalte: Das Absolute, als die ewige Vernunft, ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen; aber jede Seite ist selbst wieder die Einheit beider Momente, in jeder also ein relativer Indifferenzpunkt, während das Absolute selbst der absolute Indifferenzpunkt ist, in welchem beide relative Einheiten wieder identisch sind. Gehen wir vom subjectiven Factor, als der Grundlage, aus, um daraus das Objective zu produciren, so ist dieß die Transscendental-Philosophie oder der transscendentale Idealismus; — den Schelling in Fichte'scher Weise aufstellt, aber doch insofern modificirt, als nunmehr das absolute Ich nicht in den unendlichen Progreß sich verläuft, sondern zuletzt in seinem höchsten Producte zu einem adäquaten Objecte gelangt, welches sowohl gänzliches Product des Ich, als zugleich vollendete Darstellung des wahren Absoluten ist. Gehen wir dagegen, fährt Schelling fort, vom

Objectiven zum Subjectiven, ſo iſt dieß die Naturphiloſophie. Ueber die Natur philoſophiren, heißt die Natur ſchaffen; ſie iſt eine erſtorbene, verſteinerte, geronnene Intelligenz, die wieder belebt und an der Natur hervorgehoben werden muß. So erſcheinen die Naturgeſetze als Geſetze unſeres Geiſtes. Alle Philoſophie geht darauf, entweder aus der Intelligenz eine Natur, oder aus der Natur eine Intelligenz zu machen. In der Natur iſt das Unendliche ins Endliche, das Weſen in die Form eingebildet: im Geiſte das Endliche ins Unendliche, die Form ins Weſen zurückgebildet. Im Abſoluten durchdringen ſich beide Einbildungen, die als Pole oder elliptiſche Brennpunkte des abſoluten Centralpunkts angeſehen werden müſſen.

In jeder dieſer beiden Totalitäten, eben weil ſie relative Totalitäten ſind, ſetzt nun Schelling wieder die drei Einbildungen, oder Potenzen; und ſo hat jede Reihe drei Potenzen. Die Potenz der Reflexion iſt die Einbildung des Unendlichen ins Endliche, des Weſens in die Form, — alſo eigentlich die Potenz der Natur, die aber wiederum das Erſte in beiden Reihen iſt. Die Potenz der Subſumtion iſt die Rückbildung des Endlichen ins Unendliche, der Form ins Weſen; was in jeder Reihe das Zweite iſt, obgleich es das charakteriſtiſche Merkmal der ideellen Reihe iſt. Die Potenz der Vernunft, als die Identität beider Gegenſätze, iſt das Dritte in jeder Reihe, und die Potenz des Abſoluten, das aber ſehr ſpeculativ im urſprünglichen Syſteme Schellings keine beſondere Stufe einnimmt (wenigſtens hat er ſie ihm nicht angewieſen), und dieſelbe erſt als ein außerweltlicher Gott in ſeiner neuen Lehre erhielt. Daß aber dieſer transſcendente Gott im urſprünglichen Syſteme nicht gemeint war, erhellt ſchon dar-

aus, daß Schelling innerhalb dieſer beiden Reihen ſelbſt den vollkommenen Ausdruck des göttlichen Lebens nachweiſt. Ja, im Gegenſatze zur reellen Reihe oder der Natur nennt er die ideelle Reihe ſelbſt den Durchbruch des Göttlichen in eigener Geſtalt. In Wahrheit aber ſind die beiden Seiten, Natur und Geiſt, für Schelling hier noch gar nicht unterſchieden, ſondern bilden Eine wirkliche Totalität, die eben das Abſolute ſelbſt iſt; nur daß freilich Schelling wegen ſeines Mangels an Dialektik das eigentliche göttliche Leben nicht als den dialektiſchen Pulsſchlag in dieſen beiden Reihen herausfühlen kann, ſondern übers Abſolute nur ein leeres Gerede macht, über welches ſeine Metaphyſik nicht herauskann.

An dieſem Formalismus leiden nun auch die beiden anderen Gebiete der Philoſophie bei Schelling, indem das Abſolute in dieſen ſeinen Darſtellungen die ihm einmal von Schelling gegebene Natur nicht verläugnen kann. In beiden Reihen kommt Schelling nämlich zu keinem wahrhaften Unterſchied, ſondern bleibt im ewigen Einerlei eines und deſſelben Gegenſatzes und ſeiner Verknüpfung ſtecken. Es iſt dieß ein Schema, das, ein für alle Mal fertig, auf empiriſch dargebotene Gegenſtände ſo empiriſch angewendet wird, wie es ſelbſt empiriſch aufgenommen worden, und ohne irgend eine dialektiſche Entwickelung und Weiterbildung immer neuem und neuem Inhalt angeheftet wird, wie Etiquetten auf Apotheker-Büchſen. So iſt dieſe ſo gerühmte conſtruirende Methode lediglich ein ſchematiſirender Formalismus der langweiligſten Art. Fragen wir aber, woher es kommt, daß dennoch das urſprüngliche Syſtem Schellings ein ſo wichtiges und eingreifendes Moment in der Geſchichte der Philoſophie iſt, und die Schriften, die es enthalten, ſo ergreifend für den Leſer ſind: ſo müſſen wir antworten, weil der Geiſt,

der ſich überall durch den Formalismus der Methode Bahn bricht, in einzelnen Gedankenblitzen die tiefſten ſpeculativen Wahrheiten aufſchließt.

Betrachten wir nun zunächſt die reelle Reihe oder die Natur, für welche Schelling eine ganz ſpeculative Anſchauungsweiſe vorbereitet und erneuert hat, ſo ſagt er über ſie: Die Natur iſt das ganze Abſolute, die abſolute Totalität, aber mit dem Uebergewicht des objectiven Factor. Alle Geſtaltungen der Natur ſind nur Umbildungen Eines Grundtypus, indem in allen das Abſolute, nur auf einer verſchiedenen Stufe, ſich darſtellt. Die Grundaufgabe der Naturphiloſophie iſt daher, die dynamiſche Stufenfolge in der Natur abzuleiten.

Die erſte Potenz der Natur oder die der Reflexion iſt das Ausſtrahlen der unendlichen ſchöpferiſchen Productivität der Natur ins Product, die Aufnahme des Weſens in die Form. Das giebt die Totalität einer materiellen Geſtaltung im Raume, — den allgemeinen Weltbau. Die erſte relative Totalität iſt auf dieſe Weiſe die Materie, die abſolute Identität ſelbſt, aber ſchlechthin unter dem Uebergewicht des Objectiven als ſolchen. Weil die Materie aber Totalität iſt, ſo enthält dieſe erſte Potenz der Natur wieder ſelbſt alle drei Potenzen in ſich: Die Expanſiv-Kraft iſt die objectivirende Tendenz der abſoluten Identität, wo das Unendliche ſich ins Endliche überall hin ausbreitet, das Weſen ſich in die Form ergießt. Die Attractions- oder Contractions-Kraft umgekehrt iſt der ſubjective Factor, der Alles aus dieſer Verendlichung wieder in den Einen Mittelpunkt des Unendlichen zurückſchlingen, alſo die Form ins Weſen zurückbilden will. Beide Beſtimmungen ſind aber identiſch in der Schwere, welche die Totalität der

Materie, das Verhältniß des Centrums zur Peripherie iſt, worin der Dualismus der Natur zur Einheit zurückgeführt, die Particularität des Planeten auf das Einheits-Princip der Sonne bezogen iſt. Die Planeten beziehen ſich ſowohl auf ihr eignes Centrum durch ihre Rotation um ſich ſelbſt, als ſie um das allgemeine Centrum des Syſtems rotiren. Wie Götter kreiſen ſie in ſeliger Ruhe als die urſprünglichen Abbilder des Abſoluten am Himmel herum. So iſt das Univerſum in der abſoluten Identität; aber aus ihr iſt es nie auf zeitliche Weiſe, ſondern ewig entſprungen, und entſpringt in jedem Augenblicke daraus. Jetzt behauptet Schelling dagegen die zeitliche Schöpfung, die, wenn ſie nicht von der zeitlichen Entſtehung der Einzel-Weſen, ſondern des ganzen Univerſums genommen werden ſoll, gar keinen ſpeculativen Gehalt hat.

War die erſte Potenz das, was Hegel die mechaniſche Natur nennt, ſo entſpricht Schellings zweite Potenz dem, was Hegel die unorganiſche Phyſik nennt: das Licht und alle weitere Formen und Qualitäten der Natur, inſofern ſie noch nicht bis zum Organiſchen gediehen ſind. Die Schwere, ſagt Schelling, iſt unmittelbar durch die abſolute Identität geſetzt, und muß als die abſolute Identität gedacht werden, aber nicht inſofern dieſe ſelbſt in der Wirklichkeit iſt, ſondern inſofern ſie nur der Grund ihres eigenen Seins iſt. Die Schwerkraft iſt zwar dem Weſen nach die abſolute Identität; aber erſt im Lichte iſt die abſolute Identität, und geht in der Wirklichkeit auf. Das Licht iſt alſo das göttliche Princip der Dinge, die Materie das natürliche. Die Schwerkraft flüchtet ſich in die ewige Nacht; und die abſolute Identität ſelbſt löſt das Siegel nicht völlig, unter dem ſie beſchloſſen liegt, obgleich ſie gezwungen iſt,

als das Eine Identische hervor und gleichsam ans Licht zu treten. Diese etwas phantastische Poesie kann, in die Sprache der philosophischen Prosa, wie Hegel es that, übersetzt, nichts Anderes heißen, als: In der Schwere *sollen* alle Dinge identisch sein, indem sie auf ihren Schwerpunkt bezogen sind; diese Identität bleibt aber nur ein Streben, und die schweren Körper in der That außerhalb ihres Mittelpunkts. Selbst im Lichte ist die Identität, obzwar schon realer, immer noch eine abstracte, weil die Dinge nur draußen sind. Durch das Licht, sagt Schelling, wird die Form ins Wesen zurückgebildet. Die zweite Potenz, als die Duplicität worin wieder in die Identität zurückgebildet werden soll, ist dann überhaupt der Charakter des *unorganischen Naturproducts*; denn es ist eine äußere Masse, welche auf das Innere, Organische bezogen werden soll. Hegel drückt dieß so aus, daß das Licht aufhören soll, abstracte Identität zu sein, und die Körper ein reales inneres Einheits-Princip in sich setzen. Diese zweite Potenz hat nun bei Schelling selbst wieder die drei Potenzen in sich.

Diese Rückbildung geschieht nämlich zunächst selbst bloß im räumlichen Außereinander der *Linie*. Die entgegengesetzten Kräfte der Repulsion und Attraction sind noch in dem Einen Körper verbunden. Das Heterogene zieht sich an, das Homogene stößt sich ab. Das ist der *Magnetismus*; die gemeinschaftliche Identität beider Kräfte ist der Indifferenzpunkt, und von ihm strahlt in den Polen das Unendliche ins Endliche aus.

Wie im Magnetismus auf diese Weise das Wesen in die Form heraustrat, indem Eine und dieselbe Identität sich im Außereinander der Linie differenzirte: so wird in der

Elektricität die Form wieder ins Weſen zurückgebildet, indem die Elektricität von zwei differenten Körpern ausgeht, die ſich berühren, reiben, und ihre Identität als einen Lichtfunken ſetzen, der eben die Einheit ihrer Differenzen, ein indifferentes Licht, und ſomit die Rückkehr des Endlichen ins Unendliche iſt.

Aber dieſe Identität iſt, als bloßes Licht, noch nicht die wahrhafte, ſondern eben nur eine abſtracte. Magnetismus und Elektricität ſind noch nicht die Totalität des dynamiſchen Proceſſes: in jenem kommt es zu keiner rechten Differenz, in dieſer zu keiner wahren Identität. Der chemiſche Proceß, als Totalität des dynamiſchen Proceſſes, tendirt, alle Dualität aufzuheben. Er iſt abſoluter Uebergang zweier heterogener Körper in eine identiſche Raumerfüllung. Jeder Körper, der in dieſen Proceß eingeht, wird mit ſich ſelbſt entzweit, wie im Magnetismus, und ſo mit ſeinem Heterogenen Eins, wie in der Elektricität. Während aber im Magnetismus die Kräfte für die Anſchauung und dynamiſch Eins ſind, in der Elektricität dynamiſche Entgegenſetzung und Trennung für die Anſchauung geſetzt iſt: ſo ſind jetzt beide Kräfte zugleich dynamiſch getrennt, und doch für die Anſchauung Eins. Der Magnetismus wirkt, als Linear-Kraft, nur in der Länge, alſo in Einer Dimenſion: die Elektricität auch in der Breite, alſo in zwei Dimenſionen: der Chemismus, als Totalität, auch in der dritten Dimenſion, alſo im Cubus, indem die beiden Körper ſich gänzlich durchdringen.

Die abſolute Ineinsbildung der beiden erſten Einheiten im Realen, der Materie und des Lichts, auf ſolche Weiſe, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie geworden iſt, iſt die dritte Potenz der Natur, der Orga-

nismus: das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur, die vollendete Subject-Objectivität in der Natur, der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen. Der Organismus ist das Total-Product, worin das Licht mit der Schwerkraft verbunden ist. (Das Licht, würden wir nämlich sagen, fällt jetzt nicht mehr, wie bei den unorganischen Körpern draußen, sondern als Seele in den Organismus hinein.) Die unorganische Natur ist der Möglichkeit nach die organische. Das Organische hat sich aber nicht aus dem Unorganischen gebildet (— wie Steffens später aufstellte —), sondern ist von Anbeginn an da gewesen. Die unorganisch scheinende Materie ist das Residuum der organischen Metamorphose. Das Gehirn des Menschen ist die höchste Blüthe der gesammten Organisation. So sehen wir eine innere Identität aller Dinge, und behaupten eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem. Die todte Materie ist eine schlafende Thier- und Pflanzen-Welt.

Als die drei dem Organismus untergeordneten Potenzen unterscheidet nun Schelling Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, ohne sie indessen so deutlich, wie wir es ergänzend thun können, auf die bisherigen, immer wiederkehrenden Schemata zu beziehen.

Die Reproduction ist bei Schelling die erste Potenz (Hegel wird sie aber mit mehr Recht als Totalität zur dritten Stufe machen), weil in ihr Möglichkeit und Wirklichkeit auf das Individuum beschränkt seien: Der Organismus ist sich selbst zugleich Subject und Object, ist Ursache und Wirkung seiner selbst. Das Organische wächst, ernährt sich, erhält sich durch Zeugung. Alle diese Functionen der Reproduction will Schelling also unter das

Schema der Potenz der Reflexion, nämlich der Einbildung des Wesens in die Form, bringen.

Da die zweite Potenz, die der Subsumtion, die Rückbildung der Form ins Wesen, des Endlichen ins Unendliche ist: so ist das zweite Princip des Organismus, die Irritabilität, eine Beziehung des unorganischen Naturproducts aufs organische und eine Ueberwindung desselben durch dieses. Ist zwischen Organischem und Unorganischem in der Reizbarkeit auch eine Wechselbestimmung von Receptivität und Thätigkeit gesetzt, so ist die Irritabilität doch die selbstständige Bewegung, womit das Organische sich gegen das Unorganische wendet.

Die Sensibilität ist die höchste Function des Organismus, die Potenz der Vernunft, wo der Organismus nicht bloß in sich bleibt, wie in der Reproduction, noch bloß, wie bei der Irritabilität, auf andere Dinge bezogen ist, sondern wo die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in das Organische fällt. Die Materie ist hier in jeder Beziehung und ganz Accidenz des Wesens, des Idealen, welches hier sinnlich anschauend ist. Das ewige Produciren der Natur ist erkennbar und objectiv, die ganze Natur innere Bestimmung des Ich geworden. So bildet dieß den Uebergang in die ideelle Reihe, wo umgekehrt das Ich sich nun zu aller Objectivität machen wird.

Dieß ist das Ganze der Schellingschen Naturphilosophie, wie ich es mühsam aus den überall in seinen Schriften zerstreuten Bruchstücken zusammengetragen habe; und die Bestimmungen derselben sind vortrefflich. Wenn erst in solchen Kategorien, wie Schelling es hier thut, von den Physikern über die Natur gedacht würde: so würden sie den Wärmestoff, das magnetische Fluidum und alle die übrigen

Stoffe und Fictionen aufgeben, wie ja selbst bei ihnen die ganz ephemere Erscheinung eines Schallstoffes gar nicht hat aufkommen können. Sind jene Schellingschen Bestimmungen nun auch noch mancher Umstellungen fähig, verläugnen sie auch nicht den Schematismus, der sich über das Ganze zieht: so bilden sie doch die abstracte Grundlage, auf der Hegel den prachtvollen Bau seiner Naturphilosophie aufführte, wie sie ihrerseits der Kantischen Construction der Materie aus den entgegengesetzten Kräften der Attraction und Contraction ihren Ursprung verdanken, und so ein nothwendiges Glied in der ächten Kette der philosophischen Tradition ausmachen. —

Die Betrachtung der ideellen Reihe oder des transscendentalen Idealismus leitet Schelling nun also ein: Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht; denn dieß ist in der Natur selbst gegründet. Alles Philosophiren ist ein Erinnern des Zustandes, in welchem wir Eins mit der Natur waren. Alle Vorurtheile, welche die Philosophie ausrotten will, gründen sich also auf das Eine: daß es Dinge außer uns gebe. Hier wollen wir also vielmehr betrachten, wie das Subject aus sich selbst zum Object wird.

Die erste Potenz, die der Reflexion, der Einbildung des Wesens in die Form ist nun hier die Ausbreitung des Ich zu einer allgemeinen idealen Gestaltung des Wissens; — das allgemeine Gebäude der Wissenschaften, welches dem materiellen Weltbau in der Natur entspricht. Im Ich sind Subject und Object unmittelbar identisch, und das Ich ist so Selbstbewußtsein; aber auch das Ich und das Denken des Ich sind identisch. Hier ist durch Fichte und Schelling das positive Resultat aus Kants Kritik der rationellen

Psychologie gezogen worden; denn während Kant nur negativer Weise das endliche Substantialitäts-Verhältniß aus dem Ich ausgeschlossen wissen wollte, sonst aber das Ich denke im Sinne einer bloß subjectiv-empirischen Bestimmung des Selbstbewußtseins nahm, hat Fichte, und namentlich Schelling hier ausdrücklich das Denken als die ewige und absolute Substanz des Ich erkannt. Dieß Ich, setzt aber Schelling hinzu, ist nicht das individuelle, sondern das absolute Ich. Das letzte Ziel des endlichen Ich ist seine Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins gegenüber der Mannigfaltigkeit der Objecte, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich kennt gar kein Object, also auch kein Bewußtsein und keine Persönlichkeit. Das letzte Ziel alles Strebens ist also Vernichtung der Persönlichkeit. Was die Geister scheidet, ist das individualisirende Princip in Jedem. Ist die letzte Behauptung auch ganz richtig, so verwechselt Schelling doch in der Forderung, die Persönlichkeit zu vernichten, Individualität und Persönlichkeit mit einander, und ist durch diese Sätze selbst weiter gegangen, als der gemäßigte Theil der linken Seite der Hegelschen Schule ihm wird zugestehen können, der, wie wir sehen werden, im Untergange der Individualität die wahre Persönlichkeit rettet. In seinen spätern Druckschriften ist Schelling aber ins absolut Entgegengesetzte umgeschlagen, indem er jedes Individuum als eine absolut perennirende Idee in Gott setzte. So bewährt sich auch hier der Satz, daß die Extreme sich berühren: wie Schelling denn auch bei seinem kurz vor seiner Ankunft in Berlin mißglückten Versuche, durch Zeitungsartikel und gesellige Annäherungen eine Ausgleichung oder einen Waffenstillstand zwischen ihm und den Hegelianern herzustellen, er

sich früher an die äußerste Linke, als an das Centrum der Schule in Berlin gewandt hatte.

Das Selbstanschauen in der Begrenzung, sagt Schelling, ist die Empfindung; — das wäre also wieder die erste Potenz im Wissen, die Einbildung des Wesens in die Form, obgleich Schelling auch hier seinen Schematismus nicht mit dieser Bestimmtheit anwendet. Die ganze Aufgabe der theoretischen Philosophie, setzt er hinzu, will diese Schranke ideell setzen.

In der Reflexion schaut das Ich sich selbst als productiv an, indem die Bilder der Dinge durch das Ich producirt sind. Es ist dieß also als die zweite Potenz im Wissen zu fassen, weil die endlichen Dinge hier in die Unendlichkeit des Ich zurückgebildet sind.

Das Ich, indem es von Allem abstrahiren kann, erkennt sich selbst als Intelligenz. Weil das Ich nicht ein von seinem Handeln verschiedenes Substrat ist, so sind der Intelligenz die Begriffe nicht eingepflanzt, sondern sie sind die Intelligenz selbst. Die sich so in ihren Begriffen selbst hervorbringende Intelligenz ist die Freiheit.

Mit der Freiheit ist die zweite Potenz der ideellen Reihe, das Handeln, gegeben. Wie das Wissen das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten ist, so ist dagegen das Handeln, das mit der Bestimmung der Freiheit gesetzt ist, ein Hineinbilden der Form als des Besondern in das Wesen des Absoluten als das Allgemeine. Gott erscheint hier in eigener Gestalt als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form. Es giebt kein wahres sittliches Handeln, welches nicht das göttliche Wesen ausdrückt. Das ist die ewige Menschwerdung Gottes. Daß Gott in einem

bestimmten Momente der Zeit menschliche Natur angenommen habe, dabei kann schlechterdings nichts zu denken sein, da Gott ewig, außer aller Zeit ist.

Jetzt widerspricht Schelling direct diesen frühern Behauptungen; und doch sollen seine beiden Philosophien nur Seiten Eines Ganzen sein. Die eine hebt aber die andere vollkommen auf; und so bliebe nur das reine Nichts, da Schelling nicht das Dritte kennt, in welchem beide Gegensätze ausgeglichen wären. Damals war Schellings Religion nämlich die der ewigen Menschwerdung, jetzt ist sie die des historischen Christus; und wiewohl sich Beides vereinen läßt, wenn wir die historische Erscheinung zu einem für die Vorstellung nothwendigen Symbole machen, um ihr die Ideen daran zu erläutern: so spitzen sich doch in unserer Zeit die Gegensätze so zu, daß, nachdem so von einem Bunde der Religion des historischen Christus gesprochen worden ist, es mich nicht wundern sollte, wenn die philosophische Seite wirklich geneigt wäre, einen Bund der Religion der ewigen Menschwerdung zu stiften. Wollte sie es thun, sie würde den alten Schelling auf ihrer Seite haben; und wollte er noch übertreten, oder vielmehr zu sich selbst kommen aus der Verirrung seiner unerhörten Abtrünnigkeit, sie würde ihm sogleich die Hand bieten, aber um der Sache willen, nicht in bloß geselligen Beziehungen, noch mit diplomatischer Taktik von Zeitungsartikeln. Wäre denn in der That die Religion der ewigen Menschwerdung, das Erscheinen des ewigen Logos im Fleische, nicht der wahre Sinn des Johanneischen Christenthums, dem Schelling einen Tempel bauen will? Wir wenigstens behaupten es mit der festesten Zuversicht, sollten auch die Apostel und selbst Johannes

dieſen tieferen myſtiſchen Sinn nicht mit vollkommener Klarheit gedacht haben, als dieſer Apoſtel jene Worte niederſchrieb. Das iſt eben die wahre Bedeutung der Inſpiration, daß der Geiſt einer Schrift tiefer und göttlicher iſt, als die menſchlichen Worte und Vorſtellungen ihres Verfaſſers, und daß erſt im Laufe der Zeiten aus dem Buchſtaben dieſer Geiſt, und zwar als der Geiſt der Wahrheit, der bei uns ſein wird bis an der Welt Ende, vollſtändig herausgeboren werden wird. Am ſchaalen Zeuge des Hiſtoriſchen zu kleben, und empiriſche Facta über Ideen zu ſetzen, iſt wahrlich nicht ein Verfahren, welches der Inſpiration, aus der dieſe Bücher hervorgegangen ſein ſollen, würdig wäre.

Die drei Potenzen im Handeln geſtalten ſich hier bei Schelling etwa folgendermaßen.

Damit Freiheit ſei, muß die Intelligenz ſich als eine beſtimmte an dieſem Punkte des Univerſums anſchauen. In einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum und der beſtimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewußtſein geknüpft iſt. Das iſt das Princip der Individualität: nicht etwa als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. Daß ein Schöpfer und Einrichter der Intelligenzen als ihr gemeinſchaftlicher Brennpunkt den Grund ihrer Uebereinſtimmung enthalte, ſind für uns völlig unverſtändliche Begriffe. Das Individuum iſt das, was es durch ſeine Thaten vom Abſoluten vollbringt. Dennoch will Schelling ſeine Denkungsart nicht geändert haben und ſeine poſitive Philoſophie nur für eine Ergänzung ſeiner negativen ange-

ſehen wiſſen, obgleich auch hier Beide einander ſchnurſtracks entgegengeſetzt ſind. Wenn aber die negative Philoſophie durch nothwendiges Denken herausbrachte, es gebe keinen Schöpfer, wie will uns dann die poſitive Philoſophie durch freies, ſoll eben heißen, nicht erzwingbares, ſondern willkürliches Denken irgend wie plauſibel machen, es gebe einen? Eben mit jener Wendung eines freien Denkens tritt der Charakter der Glaubensphiloſophie Schellings am klarſten hervor; und was ſeinem Gedankengang zu Grunde liegt, iſt ungefähr das Alte, ganz Triviale: Obgleich die Philoſophie dieß und jenes mit Nothwendigkeit deducirt, ſo lehrt die unmittelbare religiöſe Anſchauung, der man ſich mit freiem Muthe ergeben müſſe, doch das Gegentheil. Darüber war die katholiſche Kirche ſchon zu den Zeiten Vanini's, Pomponatius', und Galilei's hinaus; und in ſolche Alternativen wähnt Schelling ſein proteſtantiſches Zeitalter zurückzwängen zu können?

Der Staat iſt die Rückbildung dieſes abſoluten Princips der Individuation in das allgemeine Weſen; denn er iſt das unmittelbare und ſichtbare Bild des abſoluten Geſammtlebens. Nur dieß ganz Allgemeine kommt bei Schelling über den Staat heraus; ſo dürftig iſt, was er von demſelben weiß. Denn was die Methodenlehre darüber vorbringt, wird, als ganz verunglückt, lieber übergangen.

Die abſolute Durchdringung der Freiheit des Einzelnen, als Willkür, mit der Nothwendigkeit des Zweckes, der nur durch die Gattung als ſolche ausgeführt wird, iſt die Geſchichte. Ungeachtet der vollkommenen Freiheit des Individuums geſchieht etwas, das es nie durch ſein Wollen hätte realiſiren können. Die Geſchichte iſt der große Spiegel des Weltgeiſtes, das ewige Gedicht des göttlichen Ver-

standes. Der eine Geist, der in Allen dichtet und nicht unabhängig von uns ist, offenbart und enthüllt sich successiv durch das Spiel unserer Freiheit. Nach diesen Schellingschen Sätzen wäre die Substanz, um mich dieser Kategorie hier zu bedienen, von den Accidenzien abhängig, statt daß es diese vielmehr von ihr sein müßten. Schelling will aber wohl nur sagen, daß sie nicht außer uns ist. Er fährt fort: Dieses absolut Identische ist Gegenstand des Glaubens in der Religion, und seine Offenbarung in der Geschichte ein fortgehender Beweis vom Dasein Gottes. Wann offenbar werden wird, daß auch schon in den anfänglichen Werken der Geschichte Gott sich, aber nur auf unvollkommene, wie zuletzt auf vollkommene Weise, offenbarte, dann wird Gott sein. — Als ob er nicht schon im ersten unscheinbarsten Keime ganz wäre!

Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist drittens das Kunstwerk. Jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt in der höchsten Vereinigung Gottes und der Natur als Einbildungskraft auf. Obgleich ursprünglich im Schellingschen Systeme Natur und Geist gleiche Dignität haben sollten, so zeigt sich doch früh bei Schelling, aus Anregungen Hegels und der Schellingschen Schule, ein Hinneigen zur Bevorzugung des Geistes: wie denn Gott oder das Absolute, das einmal der — dann aber ganz leere — Indifferenzpunkt zwischen Natur und Geist sein soll, hier ganz auf Seiten des Geistes tritt, und in ihm, wie Schelling sich ausdrückte, in eigener Gestalt erscheint. Im Kunstwerk, fährt nun Schelling fort, endet die Intelligenz mit einer vollkommenen Selbstanschauung; das ist das Gefühl

einer unendlichen Befriedigung, worin alle Räthſel gelöſt ſind. Die Kunſt iſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt. In der Kunſt brennt in Einer Flamme, was in Natur und Geſchichte getrennt iſt. So iſt die Kunſt dem Philoſophen das Höchſte. Ein Syſtem iſt vollendet, wenn es in ſeinen Anfangspunkt zurückgeführt iſt; das iſt mit dem unſrigen der Fall. Das Ich iſt als Object durch das Kunſtwerk am Ende zur intellectuellen Anſchauung geführt, alſo auf den Standpunkt, womit das Ich als Subject begann. Alles wird wieder in Poeſie zurückfließen, und eine neue Mythologie des ganzen Geſchlechts entſtehen. —

Dieß iſt nun die große Anſchauung und das große Syſtem der Philoſophie, wodurch Schelling vor vierzig Jahren in der Geſchichte der Philoſophie Epoche gemacht und die Wiſſenſchaft einen Schritt vorwärts gebracht hat. Man kann dieſes urſprüngliche Syſtem Schellings nur mit immer erneutem Intereſſe ſtudiren; und ein wahres Vergnügen gewährt es dem Darſteller, alle die glänzenden Aeußerungen und Fragmente zu einem Ganzen zuſammenzutragen. Es war und iſt und wird immer bleiben die abſolute Grundlage aller weitern philoſophiſchen Forſchungen unſeres Jahrhunderts. Denn aufgetreten mit den erſten Strahlen deſſelben, hat es mit den Reflexionsphiloſophien der Subjectivität, die am Ende des vorigen Jahrhunderts den Materialismus deſſelben verdrängen, vollſtändig gebrochen. Die Aufklärung, die bis zum Atheismus fortgeſchritten war, mußte, gezähmt in jenen Philoſophien, ſich in die Geſtalt des Theismus kleiden, bis dieſer nun im pantheiſtiſchen Syſteme Schellings einer abſoluten Immanenz des Göttlichen erlag. Ich gebrauchte abſichtlich den Ausdruck

Pantheismus, weil die Feinde der Philoſophie dieſe Behauptung der Immanenz des Göttlichen Pantheismus nennen. In dieſem Sinne iſt aber jede wahre Philoſophie Pantheismus; und über den Namen wird ſie nicht hadern wollen, obwohl ſie weit davon entfernt iſt, Alles zu Gott zu machen, indem ſie vielmehr Gott nur als das Eine in Allem ſehen will. Dieſes Ziel der modernen Philoſophie iſt jedoch von der Schellingſchen Philoſophie noch nicht mit vollſtändiger Sicherheit erreicht worden, weil ſie es noch ohne Methode und nur mit genialem Meiſterblick verfolgte. Daher kommt einerſeits der Rückfall Schellings ſelbſt in den Theismus, andererſeits der nicht nur faſt ſeiner ganzen Schule, ſondern auch eines Theils der Schule ſeines Schülers und Freundes, Hegels. Dieſer Rückfall iſt der ganze Grund des Kampfes, den Schelling mit den Freunden Hegels führen muß, in welchem er alſo einen Theil derſelben, doch nur ſehr wenige mit Wiſſen und Wollen, auf ſeiner Seite hat. Jetzt fragt es ſich, ob er uns, die wir an der continuirlichen Kette der philoſophiſchen Tradition feſt gehalten und ihr treu geblieben ſind, bis hinter ſich ſelbſt zurück-, oder wir ihn wenigſtens wieder bis zu ſich ſelbſt werden vordrängen können. Denn daß ein früherer Philoſoph ſeinen Nachfolger anerkennen, und bis zu ihm ſich erheben ſollte, würde wahrlich zu viel verlangt ſein. Fahren wir alſo, um auch nur das Mögliche zu erzielen, damit fort, die Facta der Geſchichte unpartheiiſch darzuſtellen; jedenfalls wird aber aus deren Entwickelung von ſelbſt die Nothwendigkeit des Reſultats hervorgehen, das wir zuletzt zu ziehen haben.

Neunte Vorleſung.

Schellings umgebildetes Syſtem und neueſte Lehre: Gegenſatz der negativen und poſitiven Philoſophie.

So weit, wie wir es in der letzten Vorleſung angegeben, war die Philoſophie an Schellings Hand gekommen, als der Urheber dieſes kühnen Syſtems vor ſeinem eigenen Werke erſchrak: und zwar veranlaßt durch einen Angriff der Glaubensphiloſophie, dem er, wenn auch äußerlich entgegentretend, doch innerlich um ſo weniger auf die Dauer widerſtehen konnte, als er von jeher die Glaubensphiloſophie im Innern ſeines Gemüthes und Syſtemes hegte. Als die erſte Tochter der kritiſchen Philoſophie, ſagt Jacobi vom Fichte'ſchen Idealismus, die moraliſche Weltordnung zum Gott machte, da erſtaunte noch die Welt und erklärte es für Atheismus. Als aber die zweite Tochter derſelben, die Schellingſche Naturphiloſophie, die Natur zum Gott erhob, da erſchrak die Welt nicht mehr davor. Geben dieß die Gegner ſelber zu, warum ließ denn Schelling ſich einſchüchtern? und warum änderte er ſeinen Sinn? Was er um ſo weniger zu thun brauchte, als er gar nicht die Natur, ſondern das in der Natur wie im Geiſte gleiche Abſolute zum Gott proclamirt hatte.

Doch war es nicht dieſer Angriff allein, der ihn zum

Nachdenken bewog, und auf seiner glänzenden Laufbahn plötzlich zum Stillstand brachte. Der früher erwähnte Mangel an Methode trug wesentlich zu diesem Entschlusse bei. Denn nach mehrern vergeblichen Versuchen, die absolute Form der Philosophie zu gewinnen, konnte er selbst zuletzt sich das Gefühl der Unzulänglichkeit seines Systems nicht mehr verbergen. In jeder Schrift nahm er nämlich einen neuen Anlauf, jede folgende sollte das vollständige System darstellen, jede brach aber wieder unvollendet ab und fügte den vorhandenen nur ein neues Bruchstück hinzu. Endlich hatte er in einer Schrift, die Weltalter, die Vollendung des Ganzen geben wollen; der Druck war auch schon begonnen, doch bald zog er das bereits Gedruckte wieder zurück. Dabei suchte er sich dieß thatsächliche Eingeständniß der Unfertigkeit seiner Philosophie durch folgenden guten Grund zu verbrämen: „Das Ganze bleibe, wie bisher, der lebendigen Mittheilung unter wahrhaft Eingeweihten vorbehalten.“ In München hatte er sogar das Nachschreiben verboten, damit, sagte er, kein Mißbrauch mehr mit seinen Sätzen geschehe, — und wohl auch um sie auf diese Weise der Kritik zu entziehen.

Das Resultat dieser sich Schellingen aufdrängenden Bedenklichkeiten war aber nur ein thatloses Verstummen. Denn rechnen wir die erwähnte Vorrede zu Cousins Fragmenten und die Berliner Antrittsvorlesung ab, so ist in den letzten dreißig Jahren nichts aus Schellings Feder zum Druck befördert worden. Indem er aber zugleich seit vierzig Jahren gegen jede Aenderung seiner Ansichten protestirt, so wäre an sich durch jene schriftstellerische Unterbrechung auch nichts verloren; und wir hätten nur aus seinen spätern Druckschriften, und dem, was aus seinen mündlichen

Vorlesungen in München und Berlin bisher von seinen Zuhörern veröffentlicht worden, alle vereinzelten Aeußerungen in die systematisch geordnete Darstellung zu verflechten, die wir in unsern zwei letzten Vorlesungen von seinem ursprünglichen Systeme gegeben haben. So würden wir dieses endlich zum vollendeten Ganzen runden können; und damit an seiner Stelle thun, was er bis jetzt noch immer unterlassen. Doch so einfach stellt sich die Sache nicht. Aus dem Ganzen der ursprünglichen Ansichten Schellings mußten wir eben absichtlich alle Behauptungen seiner spätern Druckschriften weglassen, weil sie sich in der That nicht zu Einem harmonischen Ganzen mit dieser ursprünglichen Philosophie fügen wollen. Da sich nun auch in den mündlichen Vorlesungen zu München und Berlin diese Discordanz zwischen Neuem und Altem und zwar noch unabweislicher hervorthat, indem nicht nur der Ton und die Weise des Vortrags, sondern auch der Zweck der neuen Lehre sich als ein vom ursprünglichen Systeme ganz verschiedener den spätern Zuhörern aufdrängen mußte: so konnte auch Schelling nicht mehr schweigen, und hatte Rechenschaft von dieser Incohärenz zu geben. Dieß thut er nun auf folgende Weise.

„Wie sollte ich die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzuzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen, eben dadurch verloren hat, daß man Etwas, das nur Bruchstück eines höhern Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte, — dieß ist die Aufgabe und

die Absicht." Nicht aber erst in Berlin, sondern schon vor vierzig Jahren in Jena hatte Schelling dieselben Absichten und stellte sich dieselbe Aufgabe. Denn schon damals schrieb er: „Nachdem ich bisher die eine und selbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten als Natur- und als Transscendental-Philosophie darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun, durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft, getrieben, früher, als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt bloß für mich besaß, und vielleicht mit einigen Wenigen theilte, zur Bekanntschaft Aller zu bringen, die sich für diesen Gegenstand interessiren. Wer einsieht, wie viele Anstalten zu der vollständigen und evidenten Darlegung, die ich jetzt davon geben zu können überzeugt bin, erforderlich gewesen sind, wird es natürlich und nichts weniger als tadelnswerth finden, daß ich diese Anstalten wirklich erst gemacht, und daß ich die vollständige Erkenntniß dieser Philosophie, welche ich wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe, von ganz verschiedenen Seiten her vorzubereiten gesucht habe, ehe ich wagte, sie selbst in ihrer Totalität aufzustellen." Statt dieser Totalität stellte aber Schelling nicht einmal die ganze eine Seite, die Naturphilosophie, sondern nur ein Bruchstück derselben dar.

Indem nun jene vor vierzig Jahren niedergeschriebenen Worte noch heute auf die Lage seines Systems, dem Publicum gegenüber, passen: indem Schelling noch heute das Ganze, den vorhandenen Bruchstücken gegenüber, aufzustellen verspricht: noch heute vom Verheißenen immer wieder nur ein Bruchstück giebt; so treibt er seit vierzig Jahren dasselbe

Spiel, wenn nicht mit dem Publicum, das er nicht mehr zu leiten vermag, so doch mit sich, den er aber doch schwerlich selber täuschen kann. Wenigstens möchte ich ihm solche Selbsttäuschung nicht unterlegen. Dennoch aber zu welchen schlimmern Hypothesen würde man getrieben, wenn man jene nicht mehr annähme! Halte er darum nicht länger mit unzweideutigen Erklärungen zurück! Was sein bisheriges Verfahren aber Vortheilhaftes für ihn hat, liegt auf der Hand. Denn widerlegt man seine Philosophie, so behauptet er, sie sei ein bloßes Bruchstück; und wähnt so das Mittel gefunden zu haben, auch das bereits Veröffentlichte noch dem Urtheil der Geschichte zu entziehen. Es ist daher wohl kaum zu erwarten, daß er, ungeachtet seiner wiederholten Versprechungen, auf die erste Berliner Vorlesung, die er herausgab, die alles beschließende Totalität seines Systems je werde folgen lassen. Doch hoffe er auch so nicht, dem Richterstuhl der Nachwelt zu entgehen!

Auch die Veranlassungen, die er jetzt, wie vor vierzig Jahren, anführt, um das Ganze des Systems zu liefern, sehen sich sehr ähnlich. In beiden Fällen ist es die gegenwärtige Lage der Wissenschaft, die ihn dazu bewegt, mit seinem vollständigen Systeme hervorzutreten. Natürlich! Wenn einem Systeme das Horoskop vom Weltgeist gestellt ist, und die muthige Tochter geharnischt aus dem Kopfe des ewigen Vaters hervorspringen soll, dann hat immer die Lage der Wissenschaft ihre Geburt bedingt; sie ist ein ewiges Werk des schaffenden Geistes. Wenn aber die Verkündigung der Geburt ins bloße Abgehen eines Bruchstücks oder gar bloß einer Antrittsrede ausläuft, macht dann die gegenwärtige Lage der Wissenschaft das neue System nothwendig, oder ist es bloß die subjective Einbildung des Philosophen, der

seine embryonischen Conceptionen für reife Früchte der Wissenschaft ansieht? Offenbar das Letzte.

In beiden Epochen wirft Schelling sich auch gewissermaßen zur leitenden Vorsehung für den Entwickelungsgang der Geschichte der Philosophie auf. In der frühern Zeit behauptet er nämlich, daß er die absolute Totalität des Systems in absoluter Form nicht darum noch nicht aufstelle, weil seine Erkenntniß noch nicht so weit gediehen sei: sondern daß er allmählig von einer Stufe zur andern steigen müsse, um die absolute endlich zu erreichen, — also für den Leser, nicht für sich. Er machte also, als accomodire er sich dem Leser, um ihn zu bilden, da er selbst doch vielmehr in allen seinen Schriften sich nur vor demselben gebildet hat, und daher bis auf die heutige Stunde noch ein Unfertiger ist. Während aber damals sein voraussichtliches Philosophiren nur aus dem rein theoretischen Interesse entspringen wollte, mitzuarbeiten an der Fortbildung der Wissenschaft durch Erhebung des Lesers zu seiner Höhe, so bekommt sein jetziges providentielles Auftreten einen mehr pragmatischen Charakter. Hätte ich nicht die Ueberzeugung, sagte er 1841 in Berlin, durch meine Anwesenheit der Philosophie einen wesentlichen, ja einen größeren Dienst zu leisten, als ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen, so stände ich nicht vor Ihnen. Es sind jetzt vierzig Jahre, da gelang es mir, ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie aufzuschlagen, die Eine Seite desselben ist jetzt voll geschrieben. Gern hätte ich einem Andern überlassen, das Resultat derselben zu ziehen, das Blatt umzuwenden und eine neue Seite anzufangen. Im Besitz nicht einer nichts erklärenden, sondern einer sehnlich gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das

menschliche Bewußtsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie breche ich mein vierzigjähriges Schweigen, ganz und vollständig, nicht eher, als bis eine unzweifelhafte Pflicht mich dazu auffordert, mir unwidersprechlich klar geworden, daß *jetzt* die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen. Hier werde ich das Bedeutendste für die Philosophie thun, wenn es mir gelingt, sie aus der unläugbar schwierigen Stellung, in der sie sich eben befindet, wieder hinaus zu führen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jetzt genommen ist. Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaction von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Die Philosophie befindet sich gerade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu sein versichert, und daß man ihr dieß nicht zugiebt. Ich werde weniger bemüht sein, zu zeigen, worin Dieser oder Jener geirrt, als worin wir Alle gefehlt, was uns Allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen. Hat Einer mehr geirrt, so hat er mehr gewagt; hat er sich vom Ziele verlaufen, so hat er einen Weg verfolgt, den die Vorgänger ihm nicht verschlossen hatten. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmähligen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen, und somit der Philosophie selbst?

Hier spricht sich ganz klar der Beruf, ja die *Mission* aus, die Schelling für den Abend seines Lebens zu haben glaubt, nicht, im Feuer der Begeisterung, das Wallen des philosophischen Gedankenstromes zu immer höherem Wogenschlage anzufachen, sondern die übersprudelnde Fülle desselben zu dämpfen und zu zähmen. Die absolute Immanenz und Gegenwart Gottes, die seit Kant in immer mächtigerer Ueber-

zeugungskraft durch Fichte, Schleiermacher, Novalis, Schelling selbst und Hegel („worin wir Alle gefehlt") hervorgebrochen ist, soll wieder mit der Kantischen Transscendenz eingedämmt und zu einem matten Vergleiche verschmolzen werden. Wird diese vierzigjährige Vorsehung aber auch die Macht haben, den Zauber wieder zu bannen, den der unvorsichtige Lehrling durch die magischen Zauberformeln der Naturphilosophie in seiner Jugendbegeisterung losgelassen hat? Hat ferner die Philosophie sich darüber belehren zu lassen, was religiös sei? und ist sie nicht die höchste Auslegerinn der religiösen Dogmen, indem nur sie die ganze speculative Tiefe derselben ergründen kann?

Was aber jene unbeschriebene Seite des Blattes der Philosophie betrifft, das Schelling vor vierzig Jahren angefangen, so ist es durch Solger und Hegel längst beschrieben, und zwar nicht im Sinne der rückwärtsgehenden Schellingschen Bewegung, sondern in dem des nothwendigen Fortschritts der Geschichte, den auch das Leben, wenn gleich noch nicht in den höchsten Sphären, bereits anerkannt hat. Schelling aber hegt die verwegene Hoffnung, daß die Geschichte der Philosophie ihm die Seite seines Blattes vierzig Jahre lang offen lassen werde, bis es ihm belieben werde — eine Vorrede und eine erste Vorlesung darin zu verzeichnen, als Grabstein eines im Mutterleibe schon erstickten neuen Systems. Denn Vorträge halten, heißt nicht, jetzt vollständig das Ganze in die Geburt treten lassen. Dennoch sollte der Zeitpunkt gekommen sein, in der Metropole der Wissenschaft ohne Rückhalt mit dem ganzen Systeme hervorzurücken. Schon in München hat Schelling aber seit längern Jahren dasselbe vorgetragen, und wollte es doch damals nicht ein öffentliches Hervortreten nennen. Wiewohl er also

seit fast vierzig Jahren nichts geleistet hat, so sind dennoch Solger und Hegel, welche in die von ihm gelassene Lücke eingerückt sind, für ihn gar nicht vorhanden, oder nur Abirrungen und Verkehrungen seiner Jugendphilosophie. Da aber doch in den vierzig Jahren, wo er geschwiegen, Etwas geschehen, durch ihn geschehen sein sollte: so putzte er am alten System den edlen Rost der Jahre ab, und stutzte es mit dem Kleide noch älterer Zeiten auf, um seinen Krebsgang für Fortschritte, und das Vordringen seiner Nachfolger für Rückfälle auszugeben. Zweimal macht ein Philosoph aber nicht Epoche in der Geschichte der Philosophie: und wenn er es thäte, so doch sicherlich nicht mit dem bloßen Versprechen von neuen Darstellungen, die aber fast so alt als seine ursprünglichen Sätze sind. Daß alles dieß sich so verhalte, haben wir nun durch eine getreue Exposition des umgebildeten Systems von Schelling nachzuweisen; woraus sich zugleich ergeben wird, auf welcher Stufe der Entwickelung des Denkens dasselbe gestellt werden muß.

Der Grundgedanke der jetzigen Behauptungen Schellings ist der, daß seine bisherige Philosophie nicht das Ganze, sondern nur Eine Seite seines Systems gewesen sei; sie soll nämlich nur die negative Philosophie enthalten haben, zu welcher jetzt eine positive hinzukommen müsse. Dieser Gegensatz, den er auch mit einem — aber ganz etwas Anderes bedeutenden — Ausdrucke des Aristoteles als philosophia prima und philosophia secunda bezeichnet, ist schon mißlich, weil man nicht weiß, was Einer mit zwei Philosophien machen solle und wie er überhaupt deren zwei haben könne. Läugnet dieß nun Schelling auch ausdrücklich, und will er seine Worte vielmehr dahin erklärt wissen, daß die negative Philosophie nur eine subjectiv nothwendige

Vorbereitung für den sei, der erst zur positiven Philosophie erhoben werden solle: so paßt dieß wenigstens nicht auf das ursprüngliche System Schellings, das durchaus nicht etwas Negatives, noch bloß Vorbereitendes, sondern die positive Erkenntniß der Wahrheit sein wollte und war. Doch ehe wir ein näher begründetes Urtheil fällen können, müssen wir von Schellings spätern schriftlichen und mündlichen Aeußerungen Alles zusammenstellen, was zerstreut über das Verhältniß dieser beiden Philosophien vorkommt.

Was zunächst den Begriff der negativen Philosophie betrifft, so sagt er: Die negative Philosophie ist die reine Vernunftwissenschaft. Es ist aber unmöglich mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen. Die Vernunft lehrt nur, was (quid) die Dinge seien, nicht aber, daß (quod) sie seien. Das Resultat des logischen Denkprocesses ist nur der Gedanke der Welt, nicht die reale Welt. Die Vernunft ist schlechthin impotent, die Existenz von irgend etwas zu beweisen, und muß in dieser Beziehung das Zeugniß der Erfahrung für genügend annehmen. Die Vernunft im reinen Denken hat sich nicht mit den wirklich existirenden Dingen, sondern nur mit den Dingen als möglichen zu beschäftigen; so daß wohl Gottes Wesen, nicht aber seine Existenz ihr Gegenstand ist. Für den wirklichen Gott muß also eine andere, als die rein vernünftige Sphäre gesucht werden. Ist es möglich, in diesen Sätzen Schellings das Identitätssystem wiederzuerkennen? Dort ist die absolute Vernunft, als die Identität des Subjectiven und Objectiven, doch wohl der vollständig wirkliche und erkannte Gott. Fällt nicht Sein und Erkennen im ältern Schellingianismus absolut zusammen, indem die absolute Identität der Punkt war, wo das Absolute und die absolute Erkennt-

nißart Eins sind? Schelling hatte also damals gar nicht mit bloßen Möglichkeiten zu thun, sondern meinte, das Sein der absoluten Identität auszusprechen und zu besitzen. Freilich sagt er jetzt: Die Vernunft sei Begreifen, das erst dann wirkliches Erkennen wird, wenn sie etwas Reelles zu erkennen findet; dagegen in der reinen Vernunftwissenschaft, wo sie sich mit der Potenz des Seins beschäftigt, bleibe sie innerhalb der Potenz des Erkennens stehen, — und begreife bloß. Als ob ein Begreifen, was bloß beim Begreifen bleibt, und damit nicht zum Sein kommt, noch ein wirkliches Begreifen, und nicht vielmehr ein Nicht-Begreifen wäre! und was ist das ferner für ein Unterschied zwischen Begreifen und Erkennen?

Nach dieser Behauptung hätte Schelling, wenn er im ursprünglichen System vom Sein der absoluten Identität spricht, immer nur gemeint, im Subjectiven des Erkennens stehen geblieben zu sein, ohne mit diesem Sein das objective Sein errungen zu haben: Alles in der Identitätsphilosophie sei in Voraussetzung der reinen Vernunftwissenschaft gesagt worden; und der schlimmste Mißverstand sei der gewesen, daß man das Ganze für einen nicht bloß logischen, sondern auch wirklichen Hergang genommen habe, daß man meinte, das Identitätssystem schlösse von einem an sich wahren Principe auf die Wahrheit alles Folgenden. Die Grenze dieser Wissenschaft sei das Sein-Können; daß Hegel sie zu einem Existentialsystem machen wollte, sei sein Grundfehler gewesen. Hier erklärt Schelling also gerade zu, die ganze Welt habe sich geirrt, vierzig Jahre der Geschichte der Philosophie haben seine Identitäts-Philosophie falsch verstanden. Denn freilich man wußte nicht, daß er nur „in Voraussetzung der rei-

Macht des Seins nur, ehe sie in das wirkliche Sein übergegangen ist; ist sie einmal übergegangen, so hat sie die Möglichkeit verscherzt, nicht überzugehen. Diese erste Potenz ist also ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, sie ist das zum Sein sich Neigende: das im transitiven Sinne Seinkönnende, welches daher auch das Zufälligste, Unbegründetste ist, das seinen Grund nur im Folgenden, nicht im Vorhergehenden finden kann. Dieß Erste ist die prima materia alles Seins, die selbst nur zum bestimmten Sein gelangt, indem sie ein Höheres über sich setzt. Wenn dieses Erste also den Ort der Möglichkeit verlassen hat, ist es nur Eines; aber bis es sich hierzu entschieden hat, ist es instar omnium.

Dadurch daß das Erste aus seiner Stelle weicht, überträgt es zweitens seine Macht einem Andern, dieses zur Potenz erhebend; diesem Andern, zur Potenz Erhobenen, wird es sich selbst als relativ Nichtseiendes unterordnen. Indem das Erste das Seinkönnende ist, so ist sein Gegentheil Alles, nur nicht das Seinkönnende. Da nämlich nach dem unmittelbaren Seinkönnen die unendliche Potenz nicht erschöpft ist, so muß das Zweite, was in ihr liegt, das unmittelbar Nur-nicht-sein-Können sein. Weil ferner das unmittelbar Seinkönnende jetzt über das Können hinaus ist, so muß die zweite Potenz, als das unmittelbar Nicht-nicht-sein-Können, der actus purus, das ganz reine Seiende sein, das auch schon in der Urpotenz gelegen hat; denn nur das Seiende ist nicht das Seinkönnende. Erst wenn das unmittelbar Seinkönnende nun wirklich übergeht, wird das Andere von ihm ausgeschlossen. Die Indifferenz Beider hört auf; denn jetzt setzt die erste Möglichkeit die zweite außer sich. Dem zweiten Seinkönnenden wird

mangelt), in bloß logischen Begriffen versirt haben, ohne die Realität darthun zu können. Schelling läuft hiermit geradezu in das Kantische Resultat aus, daß aus Begriffen keine Realität herausgeklaubt werden könne; und kommt also nicht weiter, als der längst verschollene Aenesidemus Schulze, der jenen Kantischen Satz weiland breit getreten hat. Dieser Satz ist auch noch Schellings Alpha und Omega, das Panier aller seiner Argumente gegen die negative Philosophie. Nun versteht man erst den Ausspruch der Berliner Antrittsrede: „Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für ächte Wissenschaft gewonnen worden."

Fragen wir aber, warum aller dieser Aufwand von Interpretation, alles dieses Verdrehen und Verfälschen der Geschichte, das Schelling selber begeht, indem er es seinen Gegnern vorwirft, so liegt die Antwort in Folgendem: Statt, wie er verspricht, der Philosophie nicht zu fehlen, wozu er durch den Druck seiner Vorlesungen wenigstens den redlichen Willen zeigen würde, will er — freilich durch ganz unwirksame Mittel — nur sich und sein überschrittenes System rechtfertigen. Als Schelling nämlich selber für sich einsah und es vor Andern nicht mehr verbergen konnte, daß seine Identitätsphilosophie widerlegt und überflügelt sei, zog er es vor, ohne Schwerdtstreich einen eben nicht ehrenvollen Rückzug nach München zu machen, und vom Schauplatz weggetreten vierzig Jahre zu schweigen: inzwischen, wie er sagt, jedes Urtheil über sich ergehen lassend. Nun will das Schicksal, daß, nachdem der alte Streit längst entschieden und vergessen war, er sich vor eine neuaufblühende Generation hinstellen darf und sagen kann: Ihr seht es, ich selbst bekenne meine alten Schulden, widerlege meine erste Philosophie, wie die Zeit sie widerlegt hat; aber ich wider-

lege auch die meiner Nachfolger, — wir haben Alle geirrt. Erst nachdem er so sein ursprüngliches System, das nach vierzig Jahren in der Metropole der Wissenschaften nicht mehr Stich gehalten hätte, herabgewürdigt hatte, konnte er bei seinem hiesigen Auftreten die Behauptung wagen: Jetzt komme ich aber auch mit einer ganz neuen, bisher nie dagewesenen Wissenschaft, die allein das absolut Objective der Wahrheit erreicht; und nachdem ich sie vierzig Jahre sorgsam bei mir gehegt und gepflegt habe, biete ich sie Euch nunmehr zum Heile dar. „Dieser Mann," ruft er pathetisch aus, „hat wohl gezeigt, daß er der Selbstverläugnung fähig ist, daß er nicht an voreiliger Einbildung leidet!"

Doch alle diese Wendungen entschuldigen das vierzigjährige Schweigen keineswegs. Schelling hätte nicht, wie die Vorsehung, das Böse geschehen lassen sollen, wenn er es durch früheres Aussprechen seines Systems verhindern zu können glaubte. Dieß schickte sich nur für einen Gott, der das Ganze übersähe, und alle Folgen berechnen könnte. Schelling durfte solch' gewagtes Spiel nicht spielen. Um so weniger, da er bloß zu sagen brauchte: Philosophen, Ihr versteht meine Identitätsphilosophie falsch, sie will gar keinen wirklichen Hergang beschreiben. Hegel hätte dann wahrscheinlich nicht auf solchem hohlen Grunde weiter gebaut, und, wie Schelling meint, die negative Philosophie bis zu diesem Extreme getrieben. Die rettende Philosophie, die Schelling seit vierzig Jahren zu besitzen vorgiebt, hätte dann alle jene Auswüchse einer negativen Philosophie überflüssig gemacht. Es wäre also seine Pflicht gewesen, jenes Wort, was sie sämmtlich in ihrem Nichts zurückgehalten hätte, auszusprechen. Denn der Mensch muß handeln, wenn er Irrthümer und Fehler Anderer verhüten kann. Statt dessen zog Schelling es vor, „auch Andere frei gewähren

und sich versuchen zu lassen," bloß um hinterher mit Selbstgefälligkeit sagen zu können: „Ich will nicht Wunden schlagen, sondern Wunden heilen, welche die Deutsche Wissenschaft in einem langen ehrenwerthen Kampfe davon getragen; nicht schadenfroh die vorhandenen Schäden aufdecken, sondern sie wo möglich vergessen machen. Nicht aufreizen will ich, sondern versöhnen: wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen." Haben wir dann der Zuversicht seines Schweigens schon anderwärts entgegengehalten, daß, nachdem er vierzig Jahre hindurch die Saat der Drachenzähne wachsen ließ, er auch gar nicht mehr die Kraft besitzt, die daraus entsprossenen mannhaften Kämpfer niederzuschmettern, wie unverzeihlich erscheint damit vollends sein Schweigen! Nicht nur aber für die Wissenschaft, die er sich so angelegen sein läßt, sondern auch für seine eigene Person wird sein jetziges Auftreten zu spät sein; er wird sich selbst nicht mehr vor dem Ueberschrittensein zu retten vermögen, was doch eigentlich der versteckte Zweck aller dieser unhistorischen Veranstaltungen „zur freien, unbekümmerten Bewegung der Geschichte der Philosophie" ist. Denn kein Geschichtsschreiber derselben noch überhaupt das philosophische Publicum wird jemals dieser Auffassungsweise Glauben schenken.

Betrachten wir ferner den Ausgangspunkt der negativen Philosophie, welche Schelling, so gut es geht, seinem Identitätssysteme anzupassen sucht: Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens, sie scheint als solche ohne Inhalt; doch hat sie allerdings einen solchen, und zwar ohne Zuthun, ohne Actus von ihrer Seite. Denn sonst hörte sie ja auf, Potenz zu sein, da Potenz und Actus sich gegenüberstehen. Dieser nothwendiger Weise, also un-

mittelbar angeborne Inhalt wird, da allem Erkennen ein Sein entspricht, nur die unendliche Potenz des Seins, entsprechend der unendlichen Potenz des Erkennens, sein können. Diese Potenz des Seins, dieß unendliche Seinkönnen ist die Substanz, aus der wir unsere Begriffe abzuleiten haben. Die Beschäftigung mit ihr ist das reine, sich selbst immanente Denken. Dieses reine Seinkönnen ist nun nicht bloß eine Bereitschaft zu existiren, sondern der Begriff des Seins selbst, das seiner Natur nach ewig in den Begriff Uebergehende; oder umgekehrt die unendliche Potenz des Seins läßt sich als reine Potenz nicht im Denken festhalten, sondern sie geht dem Denken, so wie es dieselbe nur denkt, unhaltbar ins Sein über. Dieß ist eben die bewegliche Natur des Denkens, wonach es nicht beim bloßen Denken stehen bleiben kann, sondern ewig ins Sein übergehen muß. Doch ist dieß kein Uebergang ins reale Sein, sondern bloß ein logischer. So erscheint anstatt der reinen Potenz ein logisch Seiendes. Dieses Sein ist also nur die Möglichkeit des wirklichen Seins, d. h. die Begriffe des wirklich Existirenden. Indem nun aber die unendliche Potenz als das prius dessen sich verhält, was im Denken selbst durch Uebergehen ins Sein entsteht, und der unendlichen Potenz alles wirkliche Sein entspricht: so besitzt die Vernunft die Potenz, durch den mit ihr verwachsenen Inhalt, eine aprioriſche Stellung gegen das Sein anzunehmen, und so, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen. Was in der Wirklichkeit vorkommt, hat sie als logisch nothwendige Möglichkeit erkannt: sie weiß nicht, ob die Welt existirt; sie weiß bloß, daß, wenn sie existirt, sie so oder so beschaffen sein muß. Die Vernunft ist wohl im Besitz des absoluten prius,

ſelbſt der Gottheit, aber noch nicht des poſitiven Seins derſelben.

Meint Schelling, die Schranke der negativen Philoſophie ſei, daß, indem ich die wirkliche Welt vernünftig denke, ich darum noch nicht die wirkliche Welt in meinem Kopfe habe, ſie alſo durchs Denken auch nicht draußen machen kann (was auch Werder für die Schranke der Philoſophie anſah), ſo wollen wir Beiden dieſe triviale Wahrheit zugeſtehen. In der That mache ich aber auch in der Philoſophie die Gedanken der Dinge; und für den, welcher in dem Gedanken eines Dinges das ſubſtantielle Weſen deſſelben erkennt, iſt es alſo gar nicht einmal wahr, daß der Philoſoph die Welt durch ſein Denken nicht mache, wenn er auch keinen Grashalm darin kann wachſen laſſen. Denn freilich die äußerliche Exiſtenz muß zum bewußten Gedanken erſt hinzukommen. Wenn jedoch die negative Philoſophie das als logiſch nothwendige Möglichkeit erkennt, was in der Wirklichkeit vorkommt, ſo hat ſie die ganze Wirklichkeit a priori bewieſen; und wenn ſie richtig ſchloß, muß ſich die Wirklichkeit auch ſo vorfinden, wie ſie dieſelbe deducirte. Die Erfahrung beweiſt alſo nicht die Exiſtenz des Vernünftigen, ſondern zeigt nur das Vorhandenſein der Exiſtenz, deren Nothwendigkeit ſchon erwieſen iſt, auf. Fehlt aber einer a priori deducirten Möglichkeit die Exiſtenz, ſo läßt dann allerdings die Erfahrung uns erkennen, daß ein Irrthum in unſerem Denk-Proceſſe vorgewaltet habe. Speculation und Erfahrung müſſen alſo denſelben Inhalt haben; und nur die Weiſe, wie ſie dazu gelangen, iſt eine andere. Indem nun auch, den eigenen Sätzen Schellings zufolge, keine Inhaltsverſchiedenheit zwiſchen ſeiner negativen und ſeiner poſitiven Philoſophie anzutreffen ſein ſoll,

da jene das Was aus aprioristischen Deductionen, diese das Daß dieses Was aus der Erfahrung beweise, so stellt sich von selbst der Einwand ein: Wie kommt es doch, daß die negative Philosophie, die Hegelsche an der Spitze, nach Schellings Vermeinen, solche gottlose Consequenzen zieht, wenn die Erfahrungen der positiven Philosophie Schellings so religiös sind? Hier ist also der Widerspruch, daß, obgleich die negative Philosophie schon das quid darbieten soll, nun doch erst die positive zu dem rechten quid, welches ein ganz anderes, als das der negativen Philosophie ist, gelangen soll, sich also nicht aufs bloße quod beschränkt. Man sieht, in diesen Schellingschen Behauptungen ist nicht einmal eine innere logische Consequenz derselben unter sich vorhanden, geschweige, daß sie mit den großen Entwickelungen der Geschichte der Philosophie in consequentem Zusammenhange ständen. Schelling sage nun aber nicht, der Verfasser der Schrift: „Schelling und die Offenbarung," der ich jene Stelle entlehnte, habe falsch gehört und nachgeschrieben. Denn die so eben erschienene Schrift von Frauenstädt: „Schellings Vorlesungen in Berlin," die dieser Verfasser gleichfalls aus seinen nachgeschriebenen Heften darstellt, stimmt hier wie überall vollkommen mit jener überein. Auch war die Scholastische Distinction von quid und quod in Aller Munde, den Tag, nachdem sie vorgebracht worden war, und hat, um mich eines Französischen Sprichworts zu bedienen, selbst die Fliegen lachen machen.

Der Unterschied der beiden Was, die in den beiden Philosophien Schellings vorkommen, ergiebt sich nun auch aus der Vorrede zu Cousins Fragmenten; und man ersieht daraus zugleich deutlicher, warum die negative Philosophie ihren Namen führt, da sie doch eigentlich, wenn sie das Was schon

ganz genügend erkennte, positiv sein müßte. „Die negative Philosophie," heißt es daselbst, „fängt von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden an, welches das rein rationale Product der speculativen Vernunft, z. B. die Voraussetzung der Spinozistischen Substanz, ist. Gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend Etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem, und daher auch positive Wissenschaft: so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven, aber den negativen in sich tragenden Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein — denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens, welcher der seiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche Begriff ist, — noch auf dem des Rationalismus, der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag." Genau gefaßt, stellt sich also die Sache bei Schelling so: Es ist unmöglich, den aprioriſchen Begriff der Gottheit durch die Erfahrung zu besitzen; immanentes Denken ist die nothwendige Bedingung, um zu demselben zu kommen. Habe ich diesen Begriff aber durch noth-

wendiges Denken einmal errungen, dann enthüllt mir die Offenbarung alle weiteren Merkmale und Eigenschaften der Gottheit. Wäre nicht hiernach vielmehr die negative Philosophie die, welche das quod, die positive die, welche das quid lieferte? Consequenter wär es gewiß, so schematisirt zu haben. Folgte Schelling diesem Rathe, seine neue Lehre würde wahrlich nichts verlieren, — aber freilich auch nicht viel dabei gewinnen. Denn das ist die Natur solcher leerer Schemata: man dreht sie um, und sie passen ebenso gut. Nach Frauenstädts Darstellung kommt nun auch Schelling selber ausdrücklich dazu, das Was an die negative und positive Philosophie zu vertheilen: jene lehre die negativen Attribute Gottes, Sein, Einheit, Ewigkeit, diese die positiven. Was eigentlich auf den alten Unterschied einer natürlichen und geoffenbarten Religion hinausläuft; und so kann man sicher sein, daß immer hinter einer solchen funkel-nagel-neuen Behauptung Schelling eine ganz alte Trivialität verborgen steckt.

Den Gegensatz beider Wissenschaften hob Schelling am Ende der Einleitung seiner Berliner Vorlesungen in einer kurzen Zusammenstellung folgendermaßen hervor: Die negative Philosophie geht vom Denken zum Sein, die positive Philosophie vom geradezu Sein zum Denken; jene ist nothwendiges, diese freies Denken; in der negativen Philosophie beweist man die Existenz Gottes, in der positiven die Gottheit des Existirenden. — Weiß man hier in einem Athem nicht, ob man in den Kantischen Gegensatz von Sein und Begriff zurückversetzt ist, oder ob man in der positiven Philosophie einen so verschrieenen Pantheismus wittern soll, der sich aber doch nicht vom Kantischen Dualismus loszureißen vermag: so bleibt so viel gewiß, daß dieser Gegensatz beider Wissenschaften nur eine

Aufwärmung des Schema's ist, das dem Verhältniß der Naturphilosophie und des transscendentalen Idealismus zu Grunde lag; nur mit dem Unterschiede, daß, während damals jede Seite zu ihrem Zwecke gelangte, vom Objecte zum Subjecte oder vom Subjecte zum Objecte zu kommen, jetzt nur der positiven Philosophie das Erstere gelingt, die negative aber vom Subject, dem Erkennen, nie zum wahren Sein, dem Object, gelangen soll.

Jene absolute Identität des Subjects und Objects, welche die Grundlage des Identitätssystem bildete, wird jetzt, als der nähere Inhalt der negativen Philosophie, in einer Dreiheit von Potenzen durch folgenden sogenannten Entwickelungs-Proceß dargestellt. Die neuen Formen, die Schelling dabei anwendet, bemüht er sich zugleich, mit der Identitätsphilosophie in Uebereinstimmung zu bringen: nur daß freilich von einem realen Sein — also auch von einer realen Identität beider Factoren — nicht mehr die Rede sein soll, da dasselbe ja eben erst fälschlich in das Identitätssystem hereingebracht worden sei. Statt Subject und Object und ihrer Identität kommen drei Potenzen ganz barbarischer Art vor, das Seinkönnende, das Seiende, und das Ueberseiende, die den ersten Kategorien der Hegelschen Logik Sein, Nichts und Werden nachgebildet sind; so daß Schelling dem Höchsten, was er bieten kann, diese ganz abstracten Sätze Hegels unterlegt, welche nur die ersten Anfänge von dessen Dialektik enthalten.

In der Potenz des Seins, sagt nun Schelling, entdekken wir zuerst die Möglichkeit, ins Sein überzugehen; sie konnte übergehen oder auch nicht, so daß sich zwei contradictorische Gegensätze, Sein und Nichtsein, in ihr nicht ausschließen. Aber die unendliche Potenz des Seins ist die

Macht des Seins nur, ehe sie in das wirkliche Sein übergegangen ist; ist sie einmal übergegangen, so hat sie die Möglichkeit verscherzt, nicht überzugehen. Diese erste Potenz ist also ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, sie ist das zum Sein sich Neigende: das im transitiven Sinne Seinkönnende, welches daher auch das Zufälligste, Unbegründetste ist, das seinen Grund nur im Folgenden, nicht im Vorhergehenden finden kann. Dieß Erste ist die prima materia alles Seins, die selbst nur zum bestimmten Sein gelangt, indem sie ein Höheres über sich setzt. Wenn dieses Erste also den Ort der Möglichkeit verlassen hat, ist es nur Eines; aber bis es sich hierzu entschieden hat, ist es instar omnium.

Dadurch daß das Erste aus seiner Stelle weicht, überträgt es zweitens seine Macht einem Andern, dieses zur Potenz erhebend; diesem Andern, zur Potenz Erhobenen, wird es sich selbst als relativ Nichtseiendes unterordnen. Indem das Erste das Seinkönnende ist, so ist sein Gegentheil Alles, nur nicht das Seinkönnende. Da nämlich nach dem unmittelbaren Seinkönnen die unendliche Potenz nicht erschöpft ist, so muß das Zweite, was in ihr liegt, das unmittelbar Nur-nicht-sein-Können sein. Weil ferner das unmittelbar Seinkönnende jetzt über das Können hinaus ist, so muß die zweite Potenz, als das unmittelbar Nicht-nicht-sein-Können, der actus purus, das ganz reine Seiende sein, das auch schon in der Urpotenz gelegen hat; denn nur das Seiende ist nicht das Seinkönnende. Erst wenn das unmittelbar Seinkönnende nun wirklich übergeht, wird das Andere von ihm ausgeschlossen. Die Indifferenz Beider hört auf; denn jetzt setzt die erste Möglichkeit die zweite außer sich. Dem zweiten Seinkönnenden wird

das Können erst gegeben durch die Ausschließung des Ersten; es wird dadurch erst aus seiner Gelassenheit gesetzt, und in seine Potenz erhoben. Das an sich noch nicht Seinkönnende wird jetzt Seinkönnendes durch die Negation. Dadurch daß die erste Möglichkeit, sein zu können, wirkliches Sein wird, wird die zweite Möglichkeit, auch nicht sein zu können, negirt. Indem das Zweite so aus seinem ursprünglichen Nicht-unmittelbar-sein-Können zur Potenz erhoben ist, so wird es nothwendig dahin wirken, dasjenige, wodurch es negirt wurde, selbst zu negiren und sich in sein gelassenes Sein zurückzuführen, aber damit selbst zu vernichten. Die zweite Potenz ist also das zum Nichtsein sich Neigende.

Hier hat Schelling (was er übrigens schon längst in seinen spätern Druckschriften that) die doppelte Negation Baaders und Hegels aufgenommen, um zur dritten Potenz zu kommen: Dieß kann nur dadurch geschehen, daß das Erste aus seiner absoluten Entäußerung in sein Seinkönnen zurückgebracht wird. So erhalten wir ein höheres Seinkönnen, das, als ein in sein Seinkönnen zurückgebrachtes Sein, ein höheres, ein seiner selbst mächtiges Sein ist. Die dritte Potenz ist so das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende. Es kann weder reines Seinkönnen, noch reines Seinsein, sondern nur das sein, was im Sein Seinkönnen und im Seinkönnen Sein ist: der Widerspruch von Potenz und Sein als Identität gesetzt, — der Geist, eine unerschöpfliche Quelle von Sein, die ganz frei ist, und nicht aufhört, im Sein Potenz zu bleiben; das sich selbst besitzende Seinkönnen, das Ueberseiende. Diese Potenz kann nicht unmittelbar wirken, sondern nur durch die zweite verwirklicht werden. Da nun das Zweite das Vermittelnde zwischen dem Ersten und Dritten ist, so ist das Dritte ge-

ſetzt durch das vom Zweiten überwundene Erſte. Dieß Dritte, im Sein unbeſiegt Gebliebene, iſt, als Geiſt geſetzt, das Seinkönnende und Vollendende, ſo daß mit ſeinem Eintritt in das Sein das vollendete Sein da iſt.

Hiermit haben wir drei Potenzen oder Möglichkeiten, welche allen vernünftigen Inhalt, alles mögliche Sein in ſich ſchließen; und der innere Organismus der Vernunft iſt in dieſer Totalität der Potenzen erſchöpft. — Schelling meint das Unbeſtimmte, das Beſtimmte und die Selbſtbeſtimmung. Er nennt ſie auch: das Seinkönnende, das Seinmüſſende, und das Seinkönnend-Seinmüſſende. Dieſes Letzte nennt Schelling bei Frauenſtädt auch das Seinſollende, worüber hinaus es nichts geben könne. Womit Schelling vollkommen in den unendlichen Progreß Kants und Fichte's zurückgefallen wäre, wie er denn gerade zu ſagt: Gott iſt das Ueberſeiende, Transſcendente, weil er das Sein in ſeiner Macht hat, nicht ſelbſt ins Sein übergeht. Endlich kommen für die drei Potenzen auch die drei Ariſtoteliſchen Kategorien: causa materialis, causa efficiens, causa finalis vor.

Ich habe dieſen ganzen Gedankengang Schellings, ſo verwickelt er auch ſcheint, ſo klar als möglich hinzuſtellen geſucht. Man mag ſich aber drehen und winden wie man will, man findet immer nur die ſtotternden Anfänge der Hegelſchen Methode heraus, nach welcher ein erſtes Unmittelbares ſich aufhebt, zu einem Andern wird, und dieſes durch eine zweite Negation wieder zum Erſten zurückkehrt; ſo daß ſie in einem dritten Höhern, welches die lebendige Bewegung der Gegenſätze iſt, identiſch ſind. Aus dieſem dialektiſchen Pulsſchlag der Gegenſätze bei Hegel, die in ihrem Aufgehobenſein noch fühlbar ſind, macht Schelling aber ein „Freiſchwebendes," d. h. eine leere Mitte zwiſchen

zwei äußerlichen Extremen, die sich also hierhin, oder dorthin wenden kann. Sonst ist dieß Dritte auch wohl die alte Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, die wir im ursprünglichen Systeme sahen, nur daß diese absolute Identität nicht mehr, wie dort, eine innere Nothwendigkeit ist; sondern da das Uebergehen-Können in die zweite Potenz auch ein Nicht-Uebergehen-Können war, und Alles in der Urpotenz hätte eingeschlossen bleiben können, so wird die Weltschöpfung zu einer bloßen Sache der Willkür oder eigentlich des Zufalls.

Auch die drei Hegelschen Wissenschaften, die Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie klingen in der Schematisirung dieser drei Schellingschen Potenzen an: In dem sich selbst besitzenden Können, im Geist, ist der Schluß der Natur. Dieses Letzte kann nun auch einer neuen, mit Bewußtsein bewirkten Bewegung sich hingeben, und so über der Natur eine neue intellectuelle Welt sich bilden. Auch diese Möglichkeit muß von der Wissenschaft erschöpft werden, die damit Natur- und Geistes-Philosophie wird. — Daß dann aber der Geist so schnell aus diesen Abstractionen Schellings herausfiel, hat die der Vorlesung beiwohnenden Freunde Hegels höchlich ergötzt, die ihren Lehrer länger arbeiten sahen, um die Natur des Geistes ihnen vor Augen zu legen. Sehr gut sagt daher der Verfasser von „Schelling und die Offenbarung": „Diese sogenannten Potenzen sind gar keine Gedanken mehr; es sind nebulose phantastische Gestalten, an denen die Umrisse der drei göttlichen Hypostasen bereits deutlich durch den Wolkenschleier schimmern, der sie geheimnißvoll umhüllt."

Mit dem Begriffe des Geistes, wie Schelling ihn aufstellt, enthüllt sich uns nun allmählig, ungeachtet des etwas

schwerfälligen scholastischen Gewandes, der Endpunkt und das Resultat der negativen Philosophie ganz deutlich: Durch diesen Proceß ist Alles dem Denken nicht Immanente, ins Sein Uebergegangene ausgeschieden, und es bleibt die Potenz, die nicht mehr ins Sein überzugehen braucht, die das Sein nicht mehr außer sich hat, deren Seinkönnen ihr Sein ist; das Wesen, das dem Sein nicht mehr unterworfen ist, sondern sein Sein in seiner Wahrheit ist, das sogenannte höchste Wesen. So ist das höchste Gesetz des Denkens erfüllt, Potenz und Actus sind in Einem Wesen zusammen. Das Denken ist nun bei sich selber, und somit freies Denken, nicht mehr einer unaufhaltsamen, nothwendigen Bewegung unterworfen. Hier ist das am Anfang Gewollte erreicht, der sich selbst besitzende Begriff, der, weil er der einzige seiner Art ist, einen besonderen Namen hat. Der letzte und höchste Begriff der reinen Vernunftwissenschaft ist so der Begriff Gottes, als derjenigen Potenz, die sich nicht mehr entwerden, entäußern, ein Anderes werden kann. — Dieser ontologische Beweis Schellings widerspricht sich selbst, indem er doch nicht das reale Sein erreichen will.

Als letzter Zweck der negativen Philosophie erscheint so nur der Standpunkt des Theismus: die Idee der Gottheit als die abstracte Vorstellung eines höchsten Wesens hinzustellen. Diese Philosophie kommt zwar zur absoluten Voraussetzung einer Identität von Denken und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit, eines absoluten Prius: aber immer nur als eines Unabweislichen, nicht Wegzudenkenden, einer bloßen conditio sine qua non, der nur ein logisches Sein zugeschrieben werden könne. Denn, sagte Schelling in den Berliner Vorlesungen, daß die Vernunft

Potenz ist, nöthigt uns, den Inhalt derselben für bloß potentiell zu erklären. Mit andern Worten: Das eigentliche Bestreben der negativen Philosophie läuft nur darauf hinaus, die Hypothese eines Gottes, als des absoluten Prius, zu machen, die dann durch die Erfahrung, d. h. hier die Offenbarung, die Bibel, erst bewahrheitet werden soll. Das ist der ganz triviale Sinn des heutigen Schellingschen Philosophirens. Wahrlich, wenn die Geschichte der Philosophie darum die drittehalbtausendjährige Arbeit ihrer Entwickelung unternommen hätte, um, wenn nicht auf hoher See der Vernunft-Gedanken, was Schelling verhüten will, Schiffbruch zu leiden, so doch auf flacher Küstensandbank des Verstandes festzusitzen, was Schellingen begegnet, — das Erste wäre noch immer dem Zweiten vorzuziehen.

Indem auf diese Weise die ganze Deduction noch zu keinem realen Sein kommen will, so endet die negative Philosophie mit einem bloßen Postulate, gerade wie der Kantische Kriticismus. Wäre Schellings ursprüngliche Philosophie nichts Anderes, als was er jetzt daraus machen will, so wäre sie um gar nichts weiter, als die Kantische. Möglich ist es — ja wahrscheinlich —, daß Schelling, indem er von seinen Schülern, besonders von Hegel, in der Speculation immer weiter gerissen wurde, sein System so als einen Jugendeinfall aufgestellt hat, ohne sich zu verpflichten, ihm treu zu bleiben: im Busen immer den alten Kantischen Dualismus und Theismus beherbergend, der, als Schelling nun auf dem poetisch schwindelnden Standpunkt seiner intellectuellen Anschauung nicht mehr auszuhalten vermochte, durch die äußere Tünche des Identitätssystems leicht hindurch und so in diese Expectorationen ausbrach, zu

welchen er die Naturphilosophie jetzt herabstimmen zu können wähnt.

Wir nehmen aber Schellings System gegen ihn selber in Schutz; denn es gehört nicht ihm mehr an, ist nicht seine Jugenderfindung, sondern der Fund der neuen Morgenröthe des anbrechenden Jahrhunderts, der Schatz der ganzen Deutschen Nation, den sie sich auch nicht durch seinen Urheber entstellen und verkümmern läßt. Es lebt in der Geschichte der Philosophie in den reinen und klaren Ausdrücken, in dieser ganz krystallhellen Tiefe, die keinen schlammigten Bodensatz eines negativen Philosophirens und einer impotenten Vernunft, die doch potent sein will, duldet, wenn Schelling sie auch darin will *vorausgesetzt* haben. Hätte dann Schelling auch sein System vor vierzig Jahren so verstanden, wie er es jetzt verstanden wissen will (was — offen gesprochen — wir kaum glauben können): so sind die Worte seines ursprünglichen Systems doch jedenfalls besser, als der damalige Sinn, in dem Schelling sie genommen hätte. Das System selbst hat sich dann besser verstanden, als sein „Erfinder" es verstand. Die ganze Mitwelt, die folgende Generation hat es besser verstanden, als der Urheber selbst; und sein eigenes Zeugniß, daß er es so schlecht verstanden habe, gilt auch hier nach vierzig Jahren nichts mehr, — er hätte es gleich sagen sollen. Im schlimmsten Falle würde dieß Zeugniß nur gegen ihn, nicht gegen das System präjudiciren können. In der That aber sind wir berechtigt, nicht nur das System, sondern auch ihn selbst beim Worte zu nehmen: vollends uns den wahren Sinn des erstern nicht rauben zu lassen, den es haben muß und haben wird, und durch den allein es in der Geschichte der Philosophie Epoche macht. Begiebt sich also auch Schelling nunmehr selber leichtsinnig

einer der schönsten Stellen in der Geschichte der Philosophie, so ist er doch wenigstens nicht der Herr, sein System in seine Abdication mit hineinzuziehen; sondern wir vertreten es, als die ächten Schüler und Fortpflanzer desselben.

Nachdem Schelling nun als Einleitung zu seiner Philosophie der Offenbarung den Inhalt der negativen Philosophie kurz angegeben hatte, machte er auf folgende Weise den Uebergang in die positive Philosophie: Die innere Nothwendigkeit der bloß logischen Philosophie zwingt diese, über sich selbst hinauszugehen. Die negative bringt Alles zur bloßen Erkennbarkeit, und giebt es dann an die anderen Wissenschaften ab; nur das eine Letzte kann sie nicht dahin bringen, und doch ist dieß das am meisten Erkennenswerthe. Gott kann nicht unmittelbarer Inhalt der Vernunft sein; denn er ist etwas Wirkliches, nichts bloß Potenzielles, Mögliches. Das Ueberseiende ist der höchste Begriff der negativen Philosophie; ihn muß die positive beweisen. Von dem Erfahrenen braucht die Philosophie nicht die Existenz zu beweisen (das wäre überflüssig), sondern nur von reinen Vernunft-Gegenständen. Die positive Philosophie ist von der negativen ganz unabhängig, und kann nicht mit dem Ende dieser (der absoluten Voraussetzung eines schlechthin nicht nicht zu denkenden höchsten Wesens) als einem Existirenden anfangen, sondern muß die Existenz erst selbst erweisen. Das Ende der negativen ist in der positiven also nicht Princip, sondern Aufgabe. Der Anfang der positiven ist durch sich selber absolut; sie bewegt sich nicht in bloßen Begriffen, sondern steht in realem Verhältniß zum wirklichen Gott. Sie hat ihr Princip in dem, was weder im bloßen Denken ist, noch in der Erfahrung vorkommt, also im absolut Transscendenten, was

über alle Erfahrung und alles Denken hinausgeht und Beiden zuvorkommt. Da haben wir den baaren Rückfall Schellings in den Kantianismus, dem Fichte glücklich entging, während Schelling selbst durch philosophische Darstellungen beflissen sein wollte, ihn zu sich, zu seiner negativen Philosophie, herabzuziehen.

Schelling fährt fort: Daher muß der Anfang der positiven Philosophie nicht relatives Prius sein, wie im reinen Denken, wo die Potenz den Uebergang vor sich hat, sondern absolutes Prius; so daß nicht vom Begriff zum Sein, sondern vom Sein zum Begriff fortgeschritten wird. Dieser Uebergang ist nicht nothwendig, wie der erste, sondern Folge einer freien, das Sein überwindenden That, die a posteriori durch die Empirie erwiesen wird. Denn wenn es der negativen Philosophie, die auf logischer Consequenz beruht, gleichgültig sein kann, ob es eine Welt giebt, und ob diese mit ihrer Construction übereinstimmt: so schreitet die positive durch freies Denken fort, und muß so ihre Bestätigung in der Erfahrung haben, mit der sie gleichen Schritt zu halten hat. Ist die negative Philosophie reiner Apriorismus, so ist die positive apriorischer Empirismus; denn sie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern von sich auf die Erfahrung hin. Weil in ihr ein freies, d. h. wollendes Denken vorausgesetzt wird, so sind ihre Beweise auch nur für die Wollenden und Klugen; man muß sie nicht nur verstehen, sondern ihre Kraft auch fühlen wollen. Das letzte Wissen, worin dieß Wissen zur Ruhe gelangt, ist ein Glaube an das Letzte und Höchste. Unter den Erfahrungsgegenständen befindet sich die Offenbarung, welche uns gleichfalls zwingt, über die negative Philosophie hinauszugehen. Wäre die

negative Philoſophie allein, ſo hätte ſie kein reales Reſultat, und die Vernunft wäre nichtig; *in der poſitiven triumphirt ſie, in ihr wird die in der negativen gebeugte Vernunft wieder aufgerichtet.* Was iſt das aber für eine Vernunft, die Schelling triumphiren läßt? Nicht mehr die abſolute, ihrer ſelbſt gewiſſe Vernunft, die durch ſich ſelbſt zur realen Einheit des Subjects und Objects gelangen konnte, ſondern die caſtrirte, impotente, von der Offenbarung wieder getröſtete, und an deren Inhalt zehrende Vernunft. „So wäre der ſchwere Schritt gethan," ſagt der ſchon erwähnte anonyme Verfaſſer, „der Abfall von der reinen Vernunft offen ausgeſprochen. Schelling iſt ſeit den Scholaſtikern der Erſte, der dieſen Schritt gewagt."

Das Beſte iſt noch, daß Schelling ſelbſt den Argumenten ſeiner poſitiven Philoſophie keine zwingende Beweiskraft zugeſteht, und doch will er ſie beibehalten, wenn auch die Nothwendigkeit des Denkens in der negativen Philoſophie zu einem ganz andern Reſultate kommt, als die von der Offenbarung abſolut vorausgeſetzte Exiſtenz iſt. Er zieht alſo willkürliche Prämiſſen, nothwendigen Schlüſſen vor; und giebt dieſe lieber, als ſeine unbegründeten Vorausſetzungen, auf. Denn wer im Denken, ſagt er, nicht aufs Reſultat ſehen will, weſſen Philoſophie ſich ihres Zwecks nicht bewußt iſt, der gleicht jenem Maler, der darauf los malte, mochte herauskommen, was da wollte. Hiergegen iſt zu bemerken, daß das wenigſtens kein freies Denken zu ſein ſcheint, was mit Nothwendigkeit auf ein außer ihm in der Offenbarung liegendes Ziel losſteuern muß. Das nothwendige Denken der Philoſophie iſt aber in der That das Thun jenes Malers; es philoſophirt fort, unbekümmert, was daraus folge, nur die Nothwendigkeit der Sache aner-

kennend. Es wird sich am Ende schon finden, ob wir mit den Voraussetzungen der Religion übereinstimmen; und ist dieß der Fall, so hat sie einen freien Kämpfer mehr erworben, der ihr bessere Dienste leisten wird, als wer sich schon blindlings ihrem Resultate ohne vorhergehende Prüfung unterworfen hat. Ein solches Philosophiren Schellings nur unter der Bedingung eines im Vorstellen des Subjects schon fertigen Resultats ist ein altes Erbstück von Jacobi; und in der Hegelschen Schule findet es sich bei Hinrichs ausdrücklich wieder. Es ist damit jedoch die Freiheit des Philosophirens gänzlich aufgehoben.

Ueberhaupt aber ist der Gegensatz eines freien und eines nothwendigen Denkens ganz schief. Das nothwendige Denken der Philosophie ist zugleich frei, weil es nur seinen immanenten Gesetzen folgt; jenes sogenannte freie Denken Schellings ist aber einer nur äußern Nothwendigkeit unterworfen, weil es ein von der Voraussetzung des Glaubens Abhängiges ist. Da es keine innere Nothwendigkeit in sich schließt, so ist es zufällig; denn der Glaube hat nichts Zwingendes, wie die philosophische Beweiskraft, sondern bleibt der Willkür des Individuums anheimgestellt. Müssen wir Schelling darauf aufmerksam machen, daß die wahre Freiheit die wahre Nothwendigkeit ist? Er, der in seinem ursprünglichen Systeme diesen Gegensatz auf seinen richtigen Werth zu wiederholten Malen sehr wohl zurückzuführen wußte! Doch wie können wir verlangen, daß er diesen speculativen Gehalt noch jetzt zu schätzen wisse, da er so tief in der Glaubensphilosophie steckt, daß er auch nicht mehr einmal den Namen des Glaubens verläugnen kann!

So viel sei über die Form des umgebildeten Schellingschen Systems gesagt, über die ich ausführlicher sein

mußte, als sie es verdient, eben weil jene Lehre von einem gekrönten Haupte der Philosophie mit solcher Anmaßung in der Metropole der Wissenschaften vorgetragen wurde, und die Antrittsrede eine bisher unerhörte Revolution in der Philosophie verkündete, alle Gegensätze auflösen, allem Streit ein Ende machen wollte: während freilich zuletzt klar wurde, daß die Vernunft sich bei Schelling nunmehr haltungslos der Offenbarung in die Arme geworfen hatte, und die Vorlesungen selbst in ihrem weitern Verlaufe schon sich damit begnügten, einen bloßen „Beitrag zur Erklärung des Christenthums" geben zu wollen. Auch sehen wir jetzt deutlich, daß diese neueste Lehre nicht über die Kantische Antinomie von Sein und Begriff und deren Unverträglichkeit hinauskommt, und also von Schellings ursprünglicher Philosophie längst überflügelt ist. Schelling sagt geradezu, die positive Philosophie entspreche den Thesen, die negative den Antithesen in Kants Antinomien. Wäre die Wahrheit, um in Schellings eigener Terminologie zu sprechen, dann aber nicht vielmehr die dritte Potenz, die Einheit dieser einseitigen Gegensätze, wie Hegel es überall durchführte? Doch lassen wir nun diesen Unterschied einer positiven und einer negativen Philosophie fallen; und was auch die Form sei, in welcher uns diese neue Offenbarung geboten werde, richten wir endlich unsere Aufmerksamkeit auf den näheren Inhalt derselben. Wird dieser uns einen Ersatz für jene subtilen und spitzfindigen, so wie oft ganz inconsequenten Distinctionen liefern? Hier erwarten wir Schelling. Hier liegt die Frage. Hier sind dann auch die Druckschriften der zweiten Klasse zu benutzen, die, nur klarer und speculativer, das schon längst vollständig aussprachen, was nunmehr in trüber Gährung zusammengeworfen ist.

Zehnte Vorlesung.

Fortsetzung: Schellings Theosophie und Philosophie der Offenbarung.

Während in Schellings ursprünglicher Philosophie Subject und Object ganz gleich berechtigt waren, Naturphilosophie und transscendentaler Idealismus also auf derselben Stufe stehende Offenbarungen des Einen Absoluten lieferten, das nicht etwa hinter ihnen sich versteckte, noch außer ihnen existirte, sondern ganz in sie aufging: so wurde Schelling späterhin, als einige seiner Schüler, wie Baader, Schubert, und dann besonders Hegel, die Natur als einen Abfall von Gott, als ein Anderswerden desselben betrachteten, gleichfalls bewogen, die Geistesphilosophie über die Naturphilosophie zu setzen. Statt daß dann das Absolute, wie in der frühern Philosophie, in beiden relativen Indifferenzpunkten erschöpft war, sollte jetzt der Umstand, daß das ursprüngliche System nicht mehr apart von einem aparten Absoluten gesprochen hatte, so benutzt und ausgelegt werden, daß es, als negative Philosophie, gar nicht habe das Absolute erkennen wollen, sondern dieses, wie die Welt der Noumene bei Kant, ein bloß negativer Grenzbegriff gewesen sei, der nun erst in der positiven Philosophie zur positiven Erkenntniß kommen solle. So kann Schelling sich zwar einerseits von dem speculativen Inhalt der Naturphilosophie

nicht ganz losmachen, von dem sein Geist, in dem Alter der größten Empfänglichkeit, einmal getränkt worden war. Dieser Inhalt wird aber andererseits jetzt vollkommen verdorben durch die Annahme eines transscendenten außerweltlichen Gottes, der nunmehr über die beiden Totalitäten der Natur und des Geistes schwebt, und ungeachtet seiner für eine erste Vernunft unüberwindlichen Transscendenz, indem die Immanenz des Denkens ja eben hier abgebrochen werden müsse, dennoch für eine zweite Vernunft zur Begreiflichkeit gebracht werden soll. Schelling unterscheidet nämlich sehr subtil: Zu dem vor aller Vernunft Seienden kann man nicht durch Begriffe gelangen; daraus folgt aber nicht, daß es unbegreiflich sei. Während also Kant consequenter Weise das Transscendente, weil es transscendent sei, eben auch liegen ließ, will Schelling jetzt in dieß Transscendente transscendiren, das Unbegreifliche begreifen. Darin liegt eben der Grund des Ringens, des Verworrenen, des Unheimlichen, Geister- und Gespensterhaften, was wir allen seinen neuern Versuchen ansehen, die meist in neuplatonisch mystischem Gewande auftreten, und mitunter sogar an Orientalische Traumgestalten erinnern.

Dieses Transscendente, die Urpotenz seiner negativen Philosophie, die, nachdem sie sich durch alle Potenzen hindurchgeschlagen hat, zuletzt als sich wissender persönlicher Geist Gottes frei über und jenseits aller dieser Stufen schwebt, soll nun schon in Schellings ursprünglicher Philosophie vorhanden gewesen sein: „Diejenige Philosophie," sagt er von diesem Systeme, „welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objecti-

virt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt, — an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches, auf die angenommene Weise sich steigernd, von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, — das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das rein Rationale; sondern eben diese Bestimmung war eine durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung."

Diese Beschreibung paßt viel besser auf den Fichte'schen Idealismus und dessen Anstoß, als auf die Schellingsche Naturphilosophie, die man nicht darin wiedererkennen kann, da sie vielmehr das Subject weggedacht haben will, um zum Absoluten zu kommen, und also noch viel weniger dem oder gar einem Subject die Absolutheit zugestehen konnte. So ist dieß absolute Subject ein Wesen der Schellingschen Einbildungskraft, das weder in der Wirklichkeit gegeben ist, noch in seinem ursprünglichen Systeme enthalten war. Auch ist die hinzukommende „empirische Bestimmung" nur aus spätern Ansichten hineingetragen und von Offenbarung und Erfahrung in Schellings erster Philosophie eben keine Spur anzutreffen. So ist jene Stelle nicht Erläuterung des ursprünglichen Systems, sondern der Kern der neuern Lehre Schellings. Vom philosophischen Absoluten, als der speculativen Idee der Einheit des Subjectiven und Objectiven, ist Schel-

ling wieder zurückgetreten (es ist sein eigener Ausdruck) in das persönliche Wesen des Theismus, welches einsam und finster hinter seinen Werken als eine „siegreiche" Person übrig bleibt, nicht liebend in das All seiner Geschöpfe sich ergossen hat. Nimmt es sich dann, als Fürsichsein, im Hegelschen Systeme auch in sich zurück: so ist es doch nur im Andern, als einem Aufgehobenen, bei sich selbst, und so allein die fürsichseiende Unendlichkeit. Der Positivismus Schellings dagegen ist über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, und zwar noch dazu in Form eines durch äußere Offenbarung gegebenen Glaubens nicht im Mindesten hinaus. Während aber Kant jenes populare Resultat nun auch ganz ehrlich dem Glauben in die Schuhe schob, will Schelling mit seinen Potenzen uns noch ein Schattengebäude von Dialektik vorspiegeln, weil seit Schelling und Hegel Gott doch nun einmal erkannt werden muß. Aller dieser Aufwand von Potenzenmacherei kann uns aber nicht blenden, noch die Blöße dieses Standpunkts fürder verdecken.

Hören wir nun die älteren theosophischen Sätze Schellings und zwar zunächst von ihrer metaphysischen Seite, so werden wir sehen, wie sie nur den Standpunkt der Philosophie der Offenbarung anbahnen, auf den Schelling sich jetzt beschränkt zu haben scheint: Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften aufhören, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten wird. Alle Erfahrung ist religiös. Es giebt keine höhere Offenbarung, als die der Göttlichkeit des Alls, — ein wahrhaft anderes Absolutes. Hier sieht man zwar, wie weit Schelling auf dem Wege noch vom Ziele entfernt war, das er jetzt erreicht hat; denn heutigen Tages ist ihm die positive Lehre der Bibel die höchste Offenbarung. Neben dem Universum, als

dem Absoluten der Naturphilosophie, hat er aber doch allerdings schon das Absolute des Theismus, als ob zwei Absolute sich mit einander vertragen könnten!

Der Unterschied in Gott, wodurch er sich selbst so verdoppelt und zur Einheit mit sich zurückkehrt, kam damals etwas reiner, als in den jetzigen Potenzen der negativen Philosophie, aber immer noch prophetisch genug heraus, womit allerdings dem Mangel der Identitätsphilosophie abgeholfen werden sollte, nicht zum wahren Unterschiede gelangen zu können: Als die unendliche Position seiner selbst, ist Gott die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. Das All ist die Affirmation, damit Gott sich selbst bejaht, das gottgleiche All also das ausgesprochene Wort Gottes. Die Idee ist das Leben eines Dinges in Gott, jedes Ding hat aber eine lebendige Idea in Gott, weil Gott nicht so arm ist, nur nach Gattungsbegriffen zu schaffen. Hiermit hat Schelling die individuelle Fortdauer des Individuums auf entgegengesetzte Weise, als z. B. Göschel, beweisen wollen, wiewohl Beide im Resultate mit einander übereinstimmen. Denn während des Letztern Argument darauf beruht, daß er den allgemeinen Gattungsbegriff in jedes Einzelne absolut hineinlegte, so erhebt Schelling jedes Individuum zu einem besondern Gattungsbegriff. Doch wäre damit die Unsterblichkeit auch der thierischen Individuen bewiesen.

Das Zeitleben eines Dinges, fährt dann Schelling fort, ist durch die bloßen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich; dieß Leben des Dinges ist aber ein nichtiges Leben, da es eine Mischung der Idee und des Nichtseins ist. Diese unendlichen Relationen lösen sich wieder auf, sind also selbst nicht wahrhaft, sondern nur der unsterbliche

Gott, die affectionslose Substanz, das in jeder Rücksicht Bestimmungslose. Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt außer und über den besondern Dingen noch das schlechthin potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität. Die Relation selbst, durch welche Du wirklich bist, ist (obgleich nichts an sich) doch mit der Wesenheit zugleich, also auf ewige Weise zeitlos in Gott. So hat Schelling einerseits ganz wesentliche Relationen, die im Zeitleben ebenso untergehen; und dann einen ganz leeren Gott, der ewig alle diese unendlichen Positionen und Individualitäten in sich schließt. Welche Widersprüche sind hier zu verdauen! Vor Allem aber, welcher impotenter abstracter Gott des Theismus zeigt sich uns schon hier ganz so wie er in der neuesten Lehre vorkommt!

Diese Widersprüche arbeiten sich noch weiter durch einander: Das All setzt die mit den Wesenheiten oder den Ideen gleich ewigen Relationen derselben ewig als Nichts, und ist insofern das Nichts aller besondern Dinge, da es im Gegentheil die Position aller ewigen Wesenheiten ist. Das Sein der Dinge in Gott ist ihr Nichtsein in Relation auf einander, so wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht-in-Gott-Sein oder ihr Nichtsein in Ansehung Gottes involvirt. Das Endliche ist überhaupt nicht; allein das Göttliche ist. Wenn Alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht: so muß das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott, sein. Wäre Gott aber nur er selbst, als reines Eins, so wäre er nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; es offenbart sich nicht, wenn es nicht in

ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist. Dieses Andere, da es nur durch das Band der Existenz des Einen, also nicht außer dem Einen ist, kann von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine sein, aber als ein Anderes; es ist mit dem Einen schon selbst da, und nichts außer ihm. Das Eine ist so nothwendig das Band seiner selbst und des Vielen; und dieses Band ist selber die Existenz dieses Wesens. Diese Existenz ist Gott, welche sich offenbart als die Einheit im Gegentheil. So existirt wahrhaft weder das Eine, noch das Viele, sondern eben nur das absolute Band oder die lebendige Copula Beider. In dem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundene als ein Spiel der ewigen Lust, sich selbst zu bejahen.

Diese Sätze sind von ächter speculativer Art und drükken die positive Natur Gottes aus, obgleich Schelling dieselben gewiß noch zu seiner negativen Philosophie wird rechnen wollen, da sie schon vor vier und dreißig Jahren geschrieben sind; er würde jedoch inconsequent verfahren, wenn er dieß thäte, da schon von der Erfahrung und Offenbarung darin der Beginn genommen ist. Ferner sind sie aber nur angelernt von Plato, Proklus, Böhm und besonders Hegel; denn sie stehen isolirt da, ohne dialektische Entwickelung, deren Schelling niemals fähig gewesen war.

Von diesem Begriffe Gottes, was einer Art von Schellingscher Logik gleich käme, will nun Schelling in seinen mündlichen Vorlesungen zu einer Deduction der Existenz Gottes kommen, wodurch die Urpotenz oder das absolute Subject sich zur Natur entschließt und aufthut. Gott, sagt er, kann nicht zufällig existiren; wenn er also existirt, so existirt er

nothwendig. Da es nun aber zweifelhaft ist, ob er existirt, so müssen wir vom Blindseienden ausgehen, und sehen, ob wir vielleicht von da zum Begriffe Gottes gelangen können. Wenn also in der negativen Philosophie das allem Sein zuvorkommende Denken, so ist in der positiven Philosophie das allem Denken zuvorkommende Sein Princip. Gott, weil er das an und vor sich Seiende ist, so existirt er vor sich selbst, vor seiner Gottheit. — Das Andere nämlich, worin er schon existirt, gehört selbst, wie wir vorhin aus Druckschriften Schellings anführten, zur Existenz Gottes. Dieses Andere nennt er eben jetzt das Blindseiende, oder auch das „unvordenkliche Sein"; und in der Folge wird es uns Schelling noch unter andern Formen zeigen. So bemerkt er gleich darauf, daß dieses unvordenkliche Sein nichts Anderes, als die Materie, die Hyle, ist. Mit ihr fängt er die Deduction seiner positiven Philosophie an, gerade wie er vor vierzig Jahren in der Zeitschrift für speculative Physik seine, wie er will, negative Philosophie damit angefangen hatte, indem er sie dort das primum existens nennt; wogegen sie einige Jahre später ein Inbegriff göttlicher Kräfte, und das erste Ebenbild des Alls heißt. Schelling wird nun doch nicht behaupten wollen, in der Darstellung seines ursprünglichen Systems habe er mit dem Begriff der Materie angefangen, hier fange er mit der wirklichen Materie an. Er fängt hier ebenso nur mit dem Begriff, oder vielmehr mit der Vorstellung der Materie an, und kann gar nicht mit ihrer Realität anfangen; denn die Materie als solche ist eine Abstraction, die überhaupt gar nicht existirt.

Ein neuer Widerspruch ist, daß das absolute Subject auch hier noch, wie in der ursprünglichen Philosophie das Absolute, aus der Natur deducirt wird, zugleich aber doch,

als außerweltlicher Gott, vor der Natur mit Bewußtsein existiren müßte, obgleich Schelling selbst in seinen neuesten Darstellungen dieß nur selten, wie wir sehen werden, deutlich auszusprechen wagt, sondern meistentheils ausdrücklich das Gegentheil behauptet.

Betrachten wir jetzt, wie Schelling aus der Materie zu weitern Bestimmungen sich herauszuarbeiten sucht, so will er sich hier wieder zum immanenten Inhalt der Vernunft, die aber sodann dem nothwendigen Denken entkommen sei, erheben: Gott, sagt er, ist nur in seinem Thun Gott; da er aber sein muß, ehe er handelt, so müssen wir vom Blindseienden ausgehen. Dem unvordenklichen Sein kann sich — dem steht nichts entgegen — nach der Hand die Möglichkeit darstellen, ein zweites Sein aus sich hervorgehen zu lassen. Erst wenn das erste blinde Sein dieses zweite Sein aus sich entläßt, wird es durch Unterscheidung von jenem seiner selbst bewußt. Das blinde Sein erscheint als zufällig, weil nicht vorhergesehen, und hat sich so durch Ueberwindung seines Gegentheils als nothwendig zu erweisen. Das an und vor sich Seiende hat die Möglichkeit, sich von seinem blinden Sein, von der Natur-Basis, zu sich selbst zu befreien. Dieß ist der letzte Grund des ihm entgegentretenden Seins, und somit der letzte Grund der Welt. Gott schafft nicht unmittelbar, sondern durch Mittel; er bedient sich der Materie als mater aller Dinge, welche die Ideen in sich aufnimmt. Das Gesetz, daß Alles klar werde und nichts verborgen bleibe, ist das höchste Gesetz alles Seins: zwar kein Gesetz, das über Gott steht, sondern ein solches, das ihn erst in Freiheit setzt, also schon selbst ein göttliches. Dieses große Weltgesetz, die Weltdialektik, will eben nicht, daß etwas Unentschiedenes sei; nur sie kann die großen Räthsel lösen.

Für Gott bleibt die wirkliche Welt gleichgültig; er bleibt derselbe, sie mag sein oder nicht. Gott muß aber in seiner vorweltlichen Bedürfnißlosigkeit Etwas entbehrt haben, das er durch die Schöpfung erlangen will. Daß Gott wirklich schafft, erklärt sich also aus dem einzigen, bei Gott zulässigen Bedürfniß, erkannt zu sein, das gerade den edelsten Naturen am meisten eigen ist. Daher ist der Mensch das Ziel der Schöpfung. Gott ist dann so gerecht, daß er jenes entgegengesetzte Princip anerkennt bis zum Ende, und bis aller Widerspruch erschöpft ist. So muß das zweite Sein vom ersten wieder negirt, und in die Potenz zurückgeführt werden. So ist dem Herrn der ersten Möglichkeit auch die gegeben, sich als sich selbst zu zeigen: als vom nothwendigen Sein frei, als Geist sich zu setzen.

Hier erlaubt sich Schelling, was er doch an allen sogenannten negativen Philosophen tadelt, die sich wissende Persönlichkeit des göttlichen Geistes, wenn auch an sich am Anfang angelegt, doch als Existirendes erst hinterher zu setzen, und dieß für die frommen Offenbarungen seiner positiven Philosophie auszugeben, die bloße Erläuterungen des Christenthums sein wollen. Doch wir werden bald sehen, daß er diese Sätze auch wieder zurücknimmt und den bewußten Gott zum absoluten Prius macht. Vergleichen wir ferner den Gang seiner drei negativen Potenzen mit diesem Verhältniß der drei positiven, so ist nur dasselbe Schema ohne die mindeste Variation wiederholt; und wir hatten somit letzthin Grund, den leeren Formunterschied einer negativen und positiven Philosophie fallen zu lassen, indem er nur das subjective Interesse für Schellingen hatte, sich, so gut es irgend angehen wollte, aus der Klemme des Wiederlegtseins herauszuziehen.

Längst vorher hatte Schelling diese Genesis des göttlichen Bewußtseins in der Schrift von der menschlichen Freiheit, wenn nicht faßlicher, doch mystisch tiefer und gediegener vorgetragen: Da nichts außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selber haben; dieser Grund ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Gott ist wieder das Prius des Grundes, indem der Grund nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Die Dinge haben ihren Grund in dem, was in Gott selbst nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Dieses Wesen ist die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebähren. Dieß ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Das ist die am Anfang der heutigen Vorlesung aus der Vorrede zu Cousins Fragmenten erwähnte empirische Bestimmung, die dem absoluten Subject aufgedrängt wurde. Man sieht, Schelling ist früh in einen absoluten Dualismus verfallen, aus dem er sich fortan nicht mehr zu retten weiß. Ohne dieß vorhergehende Dunkel, setzt er hinzu, giebt es keine Realität der Creatur; es erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Das ist das Wort, das in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente oder Werkzeuge bildet. Schelling meint hiermit, wie sich später ergeben wird, Christus, als den Demiurg, der mit der Materie zu ringen hat.

Die ungedruckten Vorlesungen fahren ungefähr also fort: Gott, als das unvordenkliche Sein, hat nun die Welt

oder das conträre Sein gesetzt; sie behufs seiner Wiederherstellung mit Einem Schlage zu vernichten, läßt seine Gerechtigkeit nicht zu. Denn das Conträre hat nun gewissermaßen ein Recht, einen von Gott unabhängigen Willen. Darum wird es allmählig und nach einem die Stufen des Ganzen bestimmenden Princip durch die beiden letzten Potenzen zurückgeführt. — Die Bedingung der existirenden Gottheit, das unvordenkliche Sein, als die erste Potenz, wird in der frühern Darstellung also beschrieben: Vor allem Grund und allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, muß ein Wesen sein, der Urgrund oder vielmehr Ungrund, der, als allen Gegensätzen vorhergehend, nicht ihre Identität, sondern nur ihre absolute Indifferenz genannt werden kann, der darum auch kein Prädicat hat, als die Prädicatlosigkeit (also ein Gott, wie das Kantische Ding-an-sich). Reales und Ideales, Licht und Finsterniß sind als Nichtgegensätze im Urgrunde; er ist in jedem das Ganze. Im Geiste ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; er ist die absolute Identität Beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund (der Vater), die allgemeine gegen Alles gleiche Einheit. Im Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; Gott kommt also immer erst durch den Menschen zur Persönlichkeit.

Was also Schelling jetzt die drei Potenzen, das Seinkönnende, Seiende und Ueberseiende, nennt, heißt in der ältern Darstellung Urgrund, Grund und Geist. Namentlich in dieser Form ist ein speculatives Residuum von Pantheismus in den drei Personen nicht zu verkennen, das Schelling dann auch jetzt zu vermeiden bemüht ist: Der Pantheismus macht Ein Moment, das Blindseiende, die Sub-

stanz, zum ganzen Gott. Erst der Monotheismus, das höhere Dritte zu Theismus und Pantheismus, enthält Gott als wirklichen Gott, als lebendigen, wo die Einheit der Substanz in der Potenz verschwunden ist, und eine *übersubstantielle* Einheit an ihre Stelle tritt, so daß Gott der unüberwindliche *Eine gegen Drei* ist. So kommen aber vier Personen bei Schelling in der Gottheit vor. Hat sich Schelling nun auch allerdings auf diese Weise des Pantheismus erwehrt, indem er so ein extramundanes Wesen annimmt, so hält er sich den Theismus doch schlechter vom Halse. Denn die Genesis des göttlichen Selbstbewußtseins im menschlichen Geiste hebt er eigentlich durch die Unüberwindlichkeit des Einen auf, wenn er es auch nicht Wort haben will. Im Monotheismus will er dann den Gegensatz eines nur pantheistisch in die Dinge ergossenen Gottes und eines außerweltlichen theistischen aufgelöst haben. Im Monotheismus, sagt er ausdrücklich, ist der Uebergang zum Christenthum enthalten, da die All-Einheit ihren bestimmten Ausdruck in der Dreieinigkeit hat; denn Gott ist seiner Gottheit nach Einer, in seinen Gestalten aber mehrere, wie die drei Potenzen zeigen. All-Einiger ist Gott also, insofern er in der Mehrheit seiner Potenzen doch nur Einer ist. Nur hätte Schelling, wenn er *jene* Gegensätze wahrhaft ausgleichen wollte, den Einen, der die Drei sein soll, nicht als ein Viertes, außer ihrem Processe Bleibendes fassen müssen, sondern als den dialektischen Fluß dieser Bewegung selbst, dessen Momente damit nicht in selbstständige Personen aus einander gefallen wären.

In einer frühern Zeit, wo Schelling sich ausdrücklich zum Theismus bekennt, um sich gegen Jacobi zu vertheidigen, kann er dagegen umgekehrt dem Pantheismus noch

nicht entgehen. Jacobi hatte nämlich behauptet, der Theismus lasse das Vollkommenste, als die Ursache der Welt, zuerst sein, der Naturalismus lasse das Vollkommene aus dem Unvollkommenen entspringen. Schelling wollte nun Beides mit einander dadurch versöhnen, daß er sagte: Das Vollkommene entspringt aus seinem eigenen Unvollkommenen, so daß der Grund, aus dem Gott hervorgeht, wieder selbst Gott, aber nicht als bewußter ist. Das Vollkommenste ist also dem bloßen Vermögen nach zuerst, aber es war nicht als das Vollkommenste zuerst. Die Natur hat Weisheit, Vernunft, aber sie hat dieselbe nur implicite als Instinct, als blinde und bewußtlose Weisheit; dieß beweist, daß Gott vor seiner Existenz schon im Grunde seiner Existenz existirt.

Hier spricht Schelling das ganz Richtige aus, und auch seine neueste Darstellung, die nach Frauenstädt also lautet, scheint dieß Speculative noch festzuhalten: Das blinde Außersichsein Gottes folgt nicht dem freien Gotte nach, sondern geht ihm als Potenz des wirklichen Gottes vorher. Hat er sich einmal aus der blinden Existenz befreit, so kann er sich nicht wieder verlieren; lebendig ist er nur durch diesen Gegensatz in sich. Der theistische rationalistische Gott, der gleich von Haus aus selbstbewußt und verständig ist, ist darum nur ein scheinlebender Gott. Gott entäußert sich nicht seines Wesens, so daß die Entäußerung nachfolgte; sondern er ist entäußert, und kommt aus der Entäußerung zu sich. — Doch so sehr ist dieser transscendenten Philosophie der absolute Widerspruch immanent, daß es ebendaselbst auch gerade zu heißt: Gott ist das überschwängliche, überwesentliche Wesen, das nicht in den Proceß der drei Potenzen eingeht. Ist die Materie

ganz überwunden, hat sie gleichsam ausgehaucht: so tritt als Viertes, Alles Ueberwaltendes, als die causa causarum, Gott hervor, erhaben über den ganzen Proceß, in den er nicht eingeht; und das ist seine Gottheit, vermöge welcher er über allen drei Potenzen steht. Gott ist sich selbst bewußt und bekannt vor aller Verwirklichung des Seins; nicht erst nachdem er das Wissende hervorgebracht, weiß er sich. Gott hat keinen Lebenslauf, wie bei Hegel; denn durch den Proceß wird Gott nur außer sich verwirklicht. Wir würden Anstand nehmen, solche absolute Widersprüche aufzunehmen und dem Nachschreiber der Vorlesungen eher einen Irrthum zutrauen, wenn wir nicht aus den Druckschriften Schellings denselben Widerspruch nachweisen könnten: eines vollkommenen Gottes, der aus seiner eigenen Unvollkommenheit erst hervorgeht; und dann eines absoluten Subjects, das, als absolute Voraussetzung, siegreich nur zu sich selbst zurücktritt. Wie wir diesen Widerspruch zu erklären gedenken, wird sich bald zeigen.

Schellings Gott ist also am Anfang, wie am Ende, ein und dieselbe Abstraction, die an zwei äußerste Grenzen der Zeit unverrückt gesetzt und selber dem Processe enthoben, zwischen diesen Punkten das Spiel der Potenzen geschehen läßt: statt daß Gott zur pulsirenden Mitte des ganzen Weltprocesses hätte gemacht werden müssen. Zwischen einer ersten unvordenklichen Abstraction und einer zweiten übersubstantiellen Abstraction läßt Gott dann nach Schelling, wie bei den Indern, vor der Schöpfung die Ideen der Welt wie in einem Gesichte an sich vorüber gehen, während es bei Gott stand, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu versuchen. Diese doppelte Ab-

straction ist der Krebsschaden der neuen Schellingschen Lehre, der vom freien, d. h. willkürlichen Denken herstammt, und jenen Ueberrest von Speculation, den diese Lehre noch hat, wieder paralysirt. Mit andern Worten, nachdem Schelling sein absolutes Identitätssystem verlassen, ist er in ein unseliges Hin- und Herschwanken zwischen Theismus und Pantheismus gerathen. Darum kehrt er jetzt überall auf diesen Gegensatz zurück, und sucht auf alle Weise diesem Dilemma zu entgehen. Darum sind aber auch seine Definitionen immer noch sattsam heterodox, um die Orthodoxie den Kopf schütteln zu lassen, ja manchmal sogar vor den Kopf zu stoßen (und er thut sich etwas darauf zu Gute), aber dennoch lange nicht mehr speculativ genug, als daß die Philosophen sich aus diesen verwirrten Schlakken einer trüben Mystik die wenigen Goldkörnchen herauszupräpariren bemühen sollten, um Schellingen noch zu dem Ihrigen zu rechnen und ihn in ihrem Kreise zu dulden. Er wird und kann keine Seite befriedigen, weil er nicht die inhaltsvolle Versöhnung, sondern eine leere Mitte zwischen Beiden ist.

Von der Natur geht die ältere Theosophie Schellings zur Sittlichkeit über, die er nach Kleins und Böhms Vorbilde also darstellt: Jedes Wesen hat zwei Principien, das wodurch es von Gott geschieden und im bloßen Grunde ist, zweitens die Transmutation des dunkeln Princips in Licht; das erste Princip ist der Eigenwille, das andere der Universalwille. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips, und in eben demselben zugleich die Kraft des Lichts: der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Die Ichheit ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott, damit aber auch das Mo-

ment der Rückkehr zum Absoluten. In die Endlichkeit versenkt, erkennt die Seele die Urbilder nur, wie sie durch die Materie getrübt sind. Als das Ebenbild Gottes hat der Mensch aber auch die Sehnsucht nach dem Centrum; dadurch geht ein Höheres in ihm auf, der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Im Geist des Menschen sind beide Principien nicht so unzertrennlich, als in Gott; und darin liegt die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Der Eigenwille wird nur dadurch zum Geist, daß er wirklich in den Urwillen umgewandelt ist. Der Eigenwille kann aber streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein; diese Erhebung des Eigenwillens ist eben das Böse. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an und für sich selbst, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit. Der Anfang der Sünde ist, daß der Mensch selbst schaffender Grund werden will, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge herrschen will. Das Böse ist zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; es muß daher ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen sein. Die beiden Principien werden gerade dadurch Eins, daß sie geschieden sind.

Dieser Abfall des Menschen von Gott wird nun von Schelling als der Grund der Geschichte dargestellt: Der Mensch war die in Gott verzückte Natur; denn ursprünglich ist der Mensch nur Gottesbewußtsein. Dieß übergeschichtliche Urbewußtsein des Menschen war nur Moment; er mußte aus diesem wesentlichen Verhältniß zu Gott heraustreten, um zu einem Wissen und freien Ver-

hältniß zu Gott zu gelangen. Der Menſch kann aber nicht von ſelbſt durch Inſtinct ſich zur Vernunft erhoben haben. Alle Geſchichte iſt alſo nur ein Reſt vormaliger Kunſt, Wiſſenſchaft und Bildung. Das Menſchengeſchlecht hat als ein Urvolk, in ſeiner erſten Einheit vor ſeiner Zertrennung in Völker, die Erziehung höherer Naturen genoſſen. Dieſes Geſchlecht der Heroen und Wohlthäter der Menſchen iſt von der Erde verſchwunden, und mit ihm das goldene Zeitalter, doch nicht eher, als es den Samen der Ideen durch Ueberlieferung auf der Erde verbreitet hat. Die frühere Geſtalt der Erde vertrug dieſe höheren Naturen, wie auch die Thiergebilde ſtärker waren. Gegen dieſe letzte Behauptung Schellings wäre zu erinnern, daß jener antediluvianiſche Zuſtand, von dem er ſpricht, nur eine mächtigere Natur, nicht aber auch eine höhere Vortrefflichkeit des Geiſtes andeutet. Auch berechtigte der Zuſammenhang, worin Schelling die Thiergebilde der Vorwelt mit jenen höhern Naturen bringt, zur Frage, warum, wenn ſolche höhere Engelsgeſtalten vormals auf der Erde gewandelt haben, man dann keine foſſile Engel findet, wie es foſſile Mammuththiere, giebt. Sie müßten denn noch bei Zeiten, ehe die Sündfluth einbrach, ſich nach dem Himmel aus dem Staube gemacht, und das Menſchengeſchlecht, gerade als es ihrer am meiſten bedurfte, im Stich gelaſſen haben.

Das Ziel der Geſchichte, fährt Schelling fort, iſt die Verſöhnung des Abfalls, die Auflöſung der Sinnenwelt, die zuletzt in die Geiſterwelt verſchwindet. Der Gegenſatz, aus dem die Schöpfung der Natur hervorgegangen, tritt im Reich der Geſchichte in der Geburt des perſönlichen Geiſtes des Böſen einerſeits (hier klingt Daubs Judas Iſchariot an), und des urbildlichen

und göttlichen Menschen andererseits auf, welcher als das in die Welt gesprochene, persönlich gewordene Wort, Menschheit oder Selbstheit annimmt, und die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Worts ist. Er ist der Mittler um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen; wodurch Gott auch die Natur annimmt und zu sich macht. Das ist das Ende aller Dinge, worin Gott zur vollkommnen Actualisirung kommt.

Während bisher Altes und Neues bei Schelling von uns verbunden vorgetragen werden konnte, und sich sehr gut mit einander vertrug, ist das Folgende vorzugsweise in der neuesten Lehre ausgebildet; doch ziehen sich die unverkennbarsten Spuren auch dieser Sätze gleichfalls durch Schellings ältere Druckschriften durch, die wir also auch hier noch an einzelnen Stellen als Quelle benutzen können. Es handelt sich nämlich nun darum, diesen Sündenfall, die vollkommene Ausbildung der zweiten Potenz, ausführlicher zu beschreiben, und dann die durch positive Offenbarung gegebenen Veranstaltungen Gottes aufzuzeigen, durch die er zur dritten Potenz zu kommen sucht. Das ist das Christenthum, und als dessen Vorbereitung das Heidenthum. So haben wir, nach der Lehre vom Sündenfall, noch die Philosophie der Mythologie, und endlich die eigentliche christliche Lehre, die Philosophie der Offenbarung, als den Gipfel dieser ganzen Darstellung, zu betrachten.

Um nun diese Beziehung des Sündenfalls auf das Christenthum zu erläutern, sagt Schelling im Allgemeinen vom Zustande der Welt nach dem Sündenfall: Ein Schein der Gottheit geht durch jedes Gewordene, indem das außer Gott Seiende auf gewisse Weise als Gott muß betrachtet werden können; das sind die Potenzen, die Elohim, nicht

Jehovah, der wahre Gott. Durch die ganze Natur geht also die Spannung der Potenzen, und jedes Ding hat ein gewisses Verhältniß derselben. Der Mensch aber, in dem sich die Spannung völlig löst, hat schon ein Verhältniß zu den göttlichen Persönlichkeiten als solchen; denn in ihm drückt sich jener letzte Moment der Verwirklichung aus, in dem die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten werden. Dieser Proceß ist die Basis des Christenthums. Sie schwebt aber somit bei Schelling völlig in der Luft. Denn den salto mortale von solchen logischen Potenzen zu göttlichen Personen hat Schelling nie zu machen auch nur versucht, noch die Kluft anders als durch „freies Denken für Kluge und Wollende" ohne zwingende Beweiskraft auszufüllen vermocht.

Im Gegensatz zu seiner frühern Mystik, wo er die Nothwendigkeit des Bösen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung bewies, gesteht Schelling jetzt seine Unfähigkeit, es zu begreifen: Nach dem ursprünglichen Plane sollte Alles in ungebrochener Einheit verharren, nachdem die Materie, die erste Potenz, im Menschen als ihrem Gipfel, zu sich selbst gekommen war. Der Mensch hat in Gott bleiben können, und auch nicht; daß er es nicht gethan, ist freier Wille von seiner Seite gewesen. Der Mensch bemächtigte sich des Gott und die göttlichen Persönlichkeiten setzenden theogonischen Grundes (der Materie). Er hat sich dadurch an Gottes Statt gesetzt, und da, wo Alles geordnet schien, Alles aufs Spiel gesetzt. So setzte er die Potenzen in Spannung; und das ist das Universum, eigentlich unum versum, — die Umkehrung der göttlichen Einheit in die weltliche Zertrennung. In der Wahl des Menschen lag es also, mit Gott Eins zu sein oder nicht. Er

will nicht, und drängt durch seine Empörung die höhere Potenz in die Potentialität zurück, die nun erst, durch den Willen des Menschen vom Vater getrennt, entherrlicht, ebenso sehr des Menschen Sohn, wie Gottes Sohn ist, und ein göttlich außergöttliches Sein bekommt. Durch den Fall hat der Mensch also die ganze Welt von Gott losgerissen; und alle Kräfte, die früher durch die göttliche Einheit zusammengehalten waren, sind jetzt auseinander gefallen, und in wilde Feindschaft gerathen, als titanische Mächte, d. h. eben in Spannung gerathene Potenzen, die er auch kosmische nennt. Der Vater ist der Welt nun abgewandt, und wirkt in ihr nicht mehr mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen.

So zählt Schelling zwei Welt-Zeiten: den Aeon des Vaters vor der Erschaffung der Welt, wo das Sein noch als Potenz im Vater lag und der Sohn noch nicht selbstständig war; dann den Aeon des Sohnes, die Zeit der Welt, deren Geschichte die des Sohnes ist, wo, nachdem der Vater dem Sohne die Materie übergeben hatte, die Welt geschaffen war, und durch die vom Menschen ausgehende Katastrophe die zweite Potenz ihrer Persönlichkeit und Herrlichkeit entkleidet wurde. Diese Zeit hat wieder zwei Abschnitte: im ersten ist der Mensch ganz in der Gewalt des conträren Seins, der kosmischen Potenzen. So ist durch den Sündenfall der Demiurg creatürlich geworden. Hier ist also der Sohn im Stande der Negation, des tiefsten Leidens vor seiner Erscheinung, vom Sein vorerst ausgeschlossen, unfrei, außer dem menschlichen Bewußtsein; hier konnte er nur als natürliche Potenz wirken. Das ist die Zeit des heidnischen, mythologischen Bewußtseins. Erst mit der Erstarkung der zweiten Potenz, mit der er-

rungenen Herrschaft über das Sein beginnt die zweite Zeit des Sohnes, wo die zweite Potenz frei und mit Willen handelt. Dieß ist die Zeit ihres Erscheinens in Christo, die der Offenbarung, seine Wiederherstellung als Persönlichkeit. Hier ist nun die Ursache eines neuen Processes der Potenzen, der im Bewußtsein des Menschen vor sich geht, und dem entspricht, welcher reell in der Welt Statt findet. Es ist der geistige Proceß der Unterwerfung des Bewußtseins unter die Herrschaft der Potenzen, während im Heidenthum dieser Proceß als natürlicher durch die mythologische Entwickelung vor sich gegangen ist.

Daß der Mensch durch seine Willkür diese Macht auf die Entwickelung Gottes ausgeübt habe, dessen Persönlichkeiten wieder zu Potenzen zurückzudrängen, ist aber doch wohl von Schelling eine so excentrische wie unchristliche Voraussetzung. Auch tritt hier der schon öfter erwähnte Widerspruch recht deutlich hervor, daß einmal die drei Personen schon vor der Schöpfung der Welt vorhanden gewesen seien, und dann ebenso, den eigenen Worten Schellings zufolge, auch wiederum die bewußte Persönlichkeit des Geistes eine erst entstandene ist. Denn, sagt er, als Geist ist Gott Herr über das Sein; Persönlichkeit besteht aber nur in der Herrschaft über das Sein, die erst der dritten Potenz zukommt. Persönlichkeiten werden die Drei, Vater, Sohn und Geist, erst durch die Verwirklichung. — Doch widerspricht dem wieder der Zusatz: Die Entherrlichung der drei Persönlichkeiten führt zu höherer Herrlichkeit; und das ist die göttliche Ironie. — Damit die Personen aber entherrlich werden können, müssen sie doch schon vorher als solche vorhanden gewesen sein. Wie es indessen nun eigentlich mit jenen Personen, die noch keine Personen sind, in Gottes Schooße vor der Erschaffung der Welt nä-

her mag ausgesehen haben, darüber bleibt uns Schelling allerdings die Antwort schuldig; so daß das „freie Denken" sich dieß wohl auf beliebige Weise wird vorstellen können. Wir möchten Schellingen diese Widersprüche etwa so lösen: Als Blindseiendes oder erste Potenz, ist das Bewußtlose zwar vor dem Bewußten. Da diese Entwickelung aber nur Gott in seinem Außersichsein ist, so ist für den wahren Gott Schellings das Bewußte doch vor dem Bewußtlosen. — Heißt dieß aber, Pantheismus und Theismus versöhnen? Es ist vielmehr der reine Theismus, mit dem Schein des Pantheismus, um doch auch vor Philosophen sich noch produciren zu können, oder vielmehr weil der speculative Inhalt der Naturphilosophie Schellingen zu tief im Fleische sitzt, als daß er ihn so leicht herausschneiden könnte.

Die tiefere geschichtliche Voraussetzung der Offenbarung ist nun nach Schelling die Mythologie, von deren Philosophie er uns bereits früher das Wesentliche gegeben hat: Die Symbole der Mythologie sind die Enthüllung des höchsten Wissens; sie lassen sich nicht anders erklären, denn als nothwendiges Erzeugniß des in die Gewalt der kosmischen Potenzen gerathenen Bewußtseins, als das entstellte Urbewußtsein. Ein ohne sein Verdienst Glückliches, wie das Urbewußtsein der Menschheit, kann Nemesis nicht dulden. So hoch ist die Freiwilligkeit bei Gott angesehen, daß er ihretwillen die Schöpfung einem Umsturz aussetzt. Die Mythologie enthält nun den Proceß des Urbewußtseins in seiner Wiederherstellung; die Göttergeschichte ist also ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein.

Diesen Vorgang stellt Schelling nun der Hauptsache nach also dar: In der Mythologie der Griechen wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut, und auf diese Weise

selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Religion des Griechischen Volks verhält sich sonach zur christlichen, wie die Natur zur Geschichte. Die Natur war im Heidenthum das Offenbare, wogegen die ideale Welt als Mysterium zurücktrat. Durch den mythologischen Proceß soll Christus in seinem Leidenszustande allmählig Herr des Bewußtseins werden. Sein Leidenszustand beginnt mit dem Fall, weil er die Menschen vor Gottes Zorn schützen, und als Vermittler und Vertreter des Bewußtseins auftreten soll; denn Christus war eben durch den Sündenfall in einen Mittelzustand versetzt, der erst durch die Besiegung des Heidenthums zur göttlichen Gestalt wurde. Christus ist so der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt; das wahre Unendliche kam in das Endliche, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern, und dadurch zu versöhnen. Die Versöhnung ist dann eine selbstgegebene und ist so Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes, indem Gott sich selber darin opfert. In seiner Erscheinung schließt Christus die Welt der Endlichkeit, und eröffnet die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes. Die Mythologie ist nichts Anderes, als die allmählige Erzeugung dieses Gottmenschen im Bewußtsein der Welt.

Durch falsche Etymologien und spielende Ableitungen, die sich jetzt in seinen Berliner Vorlesungen fast bis ins Unglaubliche gesteigert haben, wollte Schelling nun schon früher herausgebracht haben, daß die drei Gottheiten der Kabirenlehre von Samothrace seinen drei Potenzen entsprechen: Axieros ist der Urgrund, das Suchen der Demeter, das Schmachten, der Hunger, als die bewegende Kraft, durch deren unabläßiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit Alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung ge-

bracht wird. Ariokersa ist Persephone, in der die ursprünglich gestaltlose Gottheit Gestalt annimmt: Zauberin ist Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Dasein, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt, und das Blendwerk der Sinne hervorbringt. Ariokersos, d. h. Dionysos oder Hades, ist endlich die dritte Gestalt, in welcher die beiden ersten identisch sind: er überwindet den Zauber der Persephone, mildert ihre Strenge, dämpft und beschwört jenes Urfeuer, und wird dadurch erster Eröffner der Natur, sie in mildes Leben und sanfte Lieblichkeit aufschließend. In den mündlichen Vorträgen wird zur Erläuterung der zweiten Gottheit noch hinzugefügt: Ihr Raub bedeutet nichts, als das schmerzliche Losreißen vom Grunde. Bei der dritten wird bemerkt: Der beleibte, abgespannte Silenus, der nie im Gefolge des Dionysos fehlt, ist das sich selbst und seine Vergangenheit mit Ironie betrachtende, überwundene reale Princip. Auch faßt Schelling die drei Götter nunmehr etwas anders — indem er sie auch alle Dionysos, nur auf verschiedenen Stufen seiner Entwickelung, nennt —: erstens als das blinde wilde Sein, den realen Gott; zweitens als den unsichtbar gewordenen, die Seele; endlich als den Geist, das völlig innerlich Gewordensein. Dieser letzte Dionysos, als der Gott der Zukunft, war das eigentliche Geheimniß; der Advent dieses Gottes wurde in Eleusis gefeiert. So steigt, setzt Schelling in der erwähnten Druckschrift hinzu, die Kabirische Lehre zu immer höhern Persönlichkeiten, endlich zu einem außerweltlichen Gott, Zeus, dem Demiurg; sie verklären sich zuletzt alle in Eine höchste Persönlichkeit, welche der Mittler zwischen Gott und Menschen ist.

In der eigentlichen Philosophie der Offenbarung, die nun folgt, geht eigentlich alle und jede Philosophie aus,

indem sich darin nichts als die barokſten, phantaſtiſchſten Auslegungen der Bibel finden, in die dann das platte theiſtiſche Reſultat eines außerweltlichen und doch auch wiederum in die Welt hineingezogenen Gottes verwoben iſt. Denn, ſagt Schelling bei Frauenſtädt, uns iſt Gott zwar der Potenz, der Materie nach in der Welt, aber dem Willen nach außer ihr, da er vielmehr nur mit ſeinem Unwillen in ihr iſt. Alle bildlichen Vorſtellungen des Chriſtenthums nimmt Schelling dabei inconſequenter Weiſe für eigentliche Thatſachen und wirkliche Verläufe, da er doch bei den heidniſchen Symbolen noch eine philoſophiſche Erklärung zuließ. Dennoch getraut er ſich zu ſagen: Die Philoſophie der Offenbarung iſt nicht eine aus der Offenbarung geſchöpfte Philoſophie, ſondern eine unabhängig von der Offenbarung durch den Begriff der Philoſophie ſelbſt geforderte, und von philoſophiſchen Principien ausgehende Unterſuchung. Doch iſt Schelling andererſeits ſo naiv, zu geſtehen, daß das Factum der Offenbarung großen Einfluß auf die Philoſophie der Offenbarung ausübe. Auch ſei die Offenbarung übervernünftig, habe alſo einen durch die Vernunft nicht zu findenden Inhalt. Denn wozu noch eine Offenbarung, wenn die Vernunft den Inhalt derſelben zu finden vermag? — Um die retorquirende Frage abzuweiſen, wozu noch eine Vernunft, wenn die Offenbarung den ganzen Inhalt der Wahrheit zu finden vermag, hatte Schelling, wie wir ſchon neulich anführten, geſagt, daß der aprioriſche Begriff der Gottheit nicht durch Offenbarung, ſondern nur durch nothwendiges Denken zu finden ſei.

Einige Proben aus dieſer Philoſophie der Offenbarung mögen hiernach genügen: Unabhängig vom Vater, beſaß Chriſtus durch den Fall des Menſchen eine eigene Welt, und konnte mit ihr ſchalten, wie er wollte, ja die Gottheit an

sich reißen. Er war der Gott der Welt, aber nicht der absolute Gott. Er konnte in diesem außergöttlich-göttlichen Zustande beharren; aber er wollte dieß nicht, sondern leistete freiwillig dem Vater Gehorsam. Er folgte der Gott entfremdeten Welt in der Entfremdung nur nach, um sie zu erhalten; er machte sich dadurch zwar zum Mitschuldigen derselben, und trat dem Vater gegenüber. Er wurde aber dann Mensch; und entledigte sich dadurch nicht seiner Herrlichkeit, sondern entäußerte sich nur seiner außergöttlichen Göttlichkeit, in die der Logos durch den Menschen gerathen war, wieder, um sie dem Vater zu übergeben, und so die Welt mit Gott zu vereinigen. Die dem Sohne von Gott zur Ueberwindung übergebene erste Potenz giebt dieser ihm damit als eine überwundene zurück. In diesem Sinne ist auch die Versuchungsgeschichte zu erklären, die auf Christi vormenschliches Sein bezogen werden muß. Der Widersacher, das blindwirkende, kosmische, titanische Princip, bietet Christus sein Reich für immer an, wenn er selbst kosmische Potenz werden wolle; Christus aber schlägt diese Möglichkeit aus, und unterwirft sein Sein dem Vater, indem er es eben zum Creatürlichen macht und Mensch wird. Folgte Christus dem Versucher, so war das Band zwischen Gott und Mensch für immer zerrissen, und die Welt konnte in alle Ewigkeit nicht zu Gott zurückgebracht werden.

Wie die Schöpfung und der Sündenfall nach Schelling willkürlich war, so ist es also natürlich auch die Erlösung. Daß Alles hätte anders werden können, ist hiermit das Resultat seines freien Denkens; oder vielmehr es ist ein von Schlegel Angelerntes, der ihm auch hierin präludirte. Schellings Gott ist vollkommen anthropopathisch; und durch die unphilologischste Exegese sucht er die heterodoxesten, namentlich

ganz Manichäische Behauptungen zu begründen. Der Satan, als das dialektische Princip, wodurch das Unentschiedene entschieden werde, wird dabei von Schelling immer eine Potenz genannt. Das will ich meinen, und was für eine! Nur müßten diese Potenzen, die Schelling einmal ganz richtig für „die Substanz des menschlichen Bewußtseins" ausgiebt, nachher nicht wieder als außermenschliche Principien und Kräfte spucken und im Weltenraum ihr Wesen treiben. Auch von guten und bösen Engeln spricht dieser Philosoph, als von wirklich existirenden Wesen.

Von der physischen Menschwerdung heißt es ferner unter Anderem: Die zweite Potenz ist der Stoff zum materiellen Menschen Jesus, die dritte die Bildnerin desselben. Christus nahm also den Stoff zu seiner Materialisirung aus sich selbst, aus seiner Substanz, nicht aus der Maria; denn sonst wäre er als sündiger Mensch geboren.

Der Tod Christi, bemerkt Schelling weiter, war ein Opfer, das die göttliche Gesinnung heischte; denn um dem bösen Princip alle Macht zu nehmen, mußte dasselbe in seiner eigenen Potenz überwunden werden. Dieses konnte nur die vermittelnde Potenz thun, indem sie sich selbst dem Natürlichen unterwarf. In Gottes Augen ist aber die zweite Potenz als natürliche nicht mehr werth, als das Gott Negirende, wenn sie auch nicht durch eigene Schuld natürlich wurde, sondern durch Schuld des Menschen. Gleich nachdem Christus durch den Fall des Menschen diesem in die Gottentfremdung gefolgt war, stellte er sich zwischen die Welt und Gott. Weil er, auf die Seite des conträren Princips tretend, in Spannung mit dem Vater gerieth und sich so zum Mitschuldigen jenes Seins machte: so mußte er, als der Unschuldig-schuldige, d. h. als der sich für das gottent-

entfremdete Sein Verbürgende, die Strafe erleiden. Die Ausspannung Christi am Kreuz war die Lösung der langen Spannung, in der sich die vermittelnde Potenz bisher im Heidenthum befunden hatte: d. h. seine außergöttliche Stellung löste sich auf, und er wurde wieder Eins mit Gott, aber nun in selbstständiger, persönlicher Gestalt. Christus ist nicht in das All zerflogen, sondern als Mensch zur Rechten Gottes erhoben.

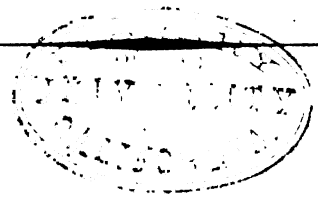
Die Auferstehung Christi ist von je als eine Garantie der persönlichen Unsterblichkeit betrachtet worden. In diesem Leben herrscht die Natur über den Geist (bei allen Menschen?), und es setzt hiermit ein zweites voraus, indem dieß durch die Herrschaft des Geistes über die Natur compensirt wird, und ein drittes, letztes, worin beide Momente sich ausgleichen und in Harmonie stehen. Ist dieß positiv, biblisch, Offenbarung, oder eine willkürliche Einbildung?

Die Vorlesungen endeten mit einem Schematismus über die christliche Kirche, der sich würdig den Schematen der Naturphilosophie, z. B. dem Gegensatz der Kohlenstoff- und Stickstoffreihe u. s. w., anschließt: Die Katholische Kirche ist die des Petrus, die conservative, jüdisch-formelle; wie Petrus, hat sie dreimal den Herrn verrathen. Die protestantische ist die des Paulus, wo statt des Feststehenden, Bleibenden nur das treibende, Partheien machende Leben der in viele Secten zerfallenden Kirche eintritt. Die dritte ist die des Johannes, der die Einfalt des Petrus und die dialektische Schärfe des Paulus in sich vereinigt. Diese letzte Kirche ist die Kirche der Liebe, auf die dann das jüngste Gericht folgen wird. Petrus vertritt den Vater, Paulus den Sohn, Johannes den Geist. Hätte ich eine Kirche zu

bauen, ich würde sie dem heiligen Johannes bauen. Einst aber wird allen drei Aposteln eine gemeinsame Kirche erbaut werden; und diese wird das wahre christliche Pantheon sein. — Ist dieß noch Philosophie? ist es Kirchengeschichte? oder was sonst?

Das ganze Streben im bisherigen Entwickelungsgange der Philosophie der neuesten Zeiten ging lediglich dahin, die Intellectualwelt als das gegenwärtige Wesen der wirklichen Welt zu setzen. Das Ansich, der Anstoß verschwand immer mehr, bis es Schellings ursprünglichem System gelang, alle Fremdheit durchsichtig zu machen, und die Immanenz des Absoluten vollständig zu behaupten. Diese Errungenschaft läßt die Welt, läßt die Geschichte, läßt die Philosophie sich nicht mehr nehmen, am wenigsten von Einem, der ein Vorfechter der Zeit gewesen war, der aber nunmehr im Dienste einer ungeheuern Reaction vierzig Jahre, was sage ich, mehrere Jahrhunderte des Fortschrittes ausstreichen will, und uns in die Zeiten der gefesselten Vernunft, des blinden Glaubens zurückzuführen sucht. Jener scholastische Standpunkt der gänzlichen Abhängigkeit des Verstandes in seiner naiven Nüchternheit ist selbst noch besser, als diese erdichteten Bildergestalten und kosmischen Potenzen. Wenigstens sind diese nicht so klar, als jene Dürre und Einfachheit. Will man die jetzige Schellingsche sogenannte Philosophie annehmen, so giebt man seine Vernunft noch mehr gefangen, als im unbefangenen Glauben, weil sie ein gemachter, erzwungener Glaube ist, der sich seiner Fesseln schämt, und darum vor der Welt noch zu proclamiren wagt: Die Vernunft triumphire in ihm. Je klarer und anschaulicher das Identitätssystem war, um so schmerzlicher wird man berührt, wenn man vor das bunte Gewirr jener Nebelgestalten der Phantasie tritt, die wahrlich nicht unklar sind, weil dem Dar-

steller die Darstellungsgabe fehlt. Schelling hat bewiesen, in wie schöner Sprache er den innersten Mittelpunkt der Philosophie mit festem Pinsel ins hellste Licht zu stellen wußte. Was er jetzt liefert, ist also unklar, weil es selber unklar, weil es ihm unklar, weil er sich unklar ist. Wenn also behauptet werden darf, Schelling lasse nichts mehr drucken, um nicht kritisirt und widerlegt zu werden: so ist ein edleres Motiv, und ich möchte ihm den Vorzug geben können, dieß, daß er sich eben immer noch nicht klar geworden, und nun auch wenig Hoffnung mehr übrig ist, daß er es jemals werde.



Elfte Vorlesung.

Die Solgersche Philosophie.

Wenden wir uns von jener Episode der neuern Philosophie (denn was Schelling vom Hegelschen System behauptete, gilt vielmehr von seiner eigenen umgebildeten Lehre) zu der ächten Tradition der Philosophie, für welche wir diese Episode ganz hätten ignoriren und direct an das Identitätssystem anknüpfen können, so gelangen wir durch den inneren Fortschritt der Sache zum Solgerschen Standpunkt; und die Chronologie, wie wir bereits andeuteten, stimmt ganz damit überein. Denn die Schellingschen Ideen, die wir in der letzten Vorlesung dargestellt haben, fallen zwischen 1804 und 1812, so daß sie sich gewiß 1842 nicht mehr werden halten können, da jede Generation ihre eigenen Ideen hat; Solger dagegen schrieb und philosophirte besonders seit jenem Verstummen Schellings. Jeder der von uns bisher beschriebenen Hauptstandpunkte der neuern Deutschen Philosophie hat auf diese Weise während eines Decenniums den Gipfel seines Glanzes erreicht und behauptet, bevor er das Scepter seinem Nachfolger überreichte. Kant feierte nämlich die höchste Blüthe seines Ruhms im vorletzten Decennium des achtzehnten Jahrhunderts. Fichte's Standpunkt überflügelte ihn im folgenden Jahrzehent. Das neue Jahrhundert fand

Schellingen auf der Höhe der Zeit; und im zweiten Decennium desselben schon mußte er Solgern den Thron der Wissenschaft abtreten. Während des vollen dritten Decenniums, und noch etwas vorher und nachher, lehrte Hegel in Berlin als der unbestrittene Meister und Fürst der Philosophen; und Schellings feindliche Aeußerungen, wenn man sie ihm von München her hinterbrachte, hörte er mit ungläubigem Kopfschütteln oder zarter Zurückhaltung an. Seit jener glänzenden Zeit der Hegelschen Alleinherrschaft in der Philosophie hat sich eben alles Leben in ihrer Geschichte auf die Entwickelung und Fortbildung der Hegelschen Schule beschränkt; und das letzt verflossene Decennium gehört ausschließlich ihr. Noch ist sie aber in einem gährenden Kampfe nicht nur nach Außen, sondern auch in sich selbst begriffen; so daß die Zukunft der Philosophie sich noch längere Zeit mit ihr scheint beschäftigen zu wollen.

Die drei Standpunkte, die wir also noch zu betrachten haben, sind Solger, Hegel und die Hegelsche Schule; sie haben dieß mit einander gemein, daß sie alle drei an Schelling anknüpfen, und durch seine Widerlegung zur Ausbildung ihres Standpunkts gekommen sind. Kann Schelling einerseits stolz darauf sein, daß er nur den vereinten Kräften dreier Gegner ganz erliegen soll: so liegt doch andererseits auch viel Demüthigendes darin, daß zwei Todte es sind, die mit ihrem lebendigen Systeme das System des Lebenden bezwingen, das allerdings eine Seite hat, wonach es todtgeboren ist. Denn Schelling, seinerseits als ein später Gekommener des später Gekommenen auftretend, hat doch nicht eine höhere Dignität in der Geschichte erreichen können. Im höchsten Grade wichtig sind aber diese Kämpfe darum, weil sie eben, wie wir gleich Anfangs sagten, das

Resultat der ganzen Entwickelung der neuern Philosophie in sich schließen.

Wollen wir nun, wenn es erlaubt ist, magnis componere parva, unsere harm- und blutlose Revolution in der Philosophie mit der Französischen Staatsumwälzung vergleichen: so stellt Kant offenbar die législative und constituante dar, welche die ersten Grundlagen der neuen Ordnung der Dinge aus dem Principe der subjectiven Freiheit schuf. Fichte erhebt sich, wie der Convent, zu dieser Spitze der unendlichen Subjectivität, wo das Ich mit zerstörender Wuth alle Unterschiede der Objecte und der Iche in Eine Gleichheit des Schaffots nivelliren will, dabei aber noch die individuelle Freiheit derselben erhalten zu können wähnt. Schelling stellt dagegen, wie die Napoleonische Kaiserherrschaft, das absolute Ich auf, welches alle Individualitäten in die Substanzialität der allgemeinen Idee nur ertränkt, und also deren Objectivität an die Stelle der Subjectivität setzte. Doch wie Napoleon die Conception einer objectiven Umgestaltung der Welt aus seiner subjectiven Ueberzeugung schöpfte, nicht aus der Natur der Sache: so war bei Schelling die intellectuelle Anschauung eine aus der Genialität des Subjects fließende Manier des Erkennens, die der Objectivität der dialektischen Methode ermangelt. Wie dann Napoleon aus dem freien Volke hervorgegangen war, begann auch Schelling mit den Freiheitsideen seines Identitätssystems, wie mit einem achtzehnten Brümaire, bis er sich allmählig zu einer Reaction wendete, die, gleich der Napoleonischen Politik, das ancien régime der Legitimität und die alte Autorität der kirchlichen Vorstellungen wieder herstellen wollte, das Princip des unabhängigen Denkens aber unterdrückte.

Gegen diese Reaction mußte nun in der Deutschen Philosophie reagirt werden, wie die Restauration und noch mehr die Juli-Revolution gegen den kaiserlichen Despotismus reagirten. Solger, Hegel und dessen Schule richten sich nun jeder gegen eine verschiedene Seite der Philosophie jenes Mannes, der noch immer den Purpur der Deutschen Philosophie zu tragen meint, während sein Vorbild auf dem geräuschvollern Theater der Weltgeschichte längst nicht nur, wie Schelling, dem Principe nach, sondern auch schon individuell abgetreten ist. Solger knüpft nämlich an die Theosophie der spätern Schellingschen Schriften an, und sucht diese edle Gestalt der Glaubensphilosophie, die nur auf dem Sprunge stand, sich aus der geraden Bahn der Philosophie zu entfernen, ins rechte Geleise zurückzuführen. Hegel geht vom Identitätssystem aus, der ächte Fortleiter der Wissenschaft vom ächtesten Zweig der Tradition, der ihm voranging, indem er die starre Alleinherrschaft der allgemeinen Idee wieder mit der lebendigen Subjectivität durchdringen, beleben und verjüngen mußte. Der Hegelschen Schule, als dem jüngsten Producte des philosophirenden Geistes, ist die jüngste Ausartung des Schellingschen Philosophirens, der matte Positivismus desselben, zugefallen, den sie nun theilweise mit wahrer Zerstörungswuth und durch ein sich Werfen ins andere Extrem, des Negativen, muß zu stürzen suchen. Wäre Schellings positives Christenthum nicht eine so verzerrte und widrige Gestalt, Bruno Bauer und Andere würden nicht offen die Vernichtung des Christenthums in Hoffnung und Aussicht stellen. An Wichtigkeit aber, Schelling darf es sich nicht verhehlen, hat die Hegelsche Schule unendlich gewonnen, seitdem sie mit einem solchen Feinde, und ohne ihr Hervordrängen, zu thun bekam, wenn derselbe ihr

auch mit seinen jüngsten Ideen, wie Napoleon in seinen letzten Schlachten, nur noch ein kaum mehr im Felde haltbares Heer schwacher Rekruten entgegenstellen kann.

Vergleichen wir aber die drei noch übrigen philosophischen Standpunkte mit den parallel laufenden weltgeschichtlichen Abschnitten, so stellt Solger durch seinen tief religiösen Sinn und seine frische patriotische Denkweise die romantisch deutschthümelnde Zeit des zweiten Decenniums dar, während Hegel dem vollendeten Siege der Restauration der Bourbonen entspricht. Wie diese dem Despotismus Napoleons gegenüber eine Constitution gaben, sie aber octroyirten, und, nach Ludwigs des Achtzehnten Ausdrucke, um die Continuität der Zeit, welche die Revolution unterbrochen hatte, wieder anzuknüpfen, die Legitimität und die Staatsreligion proclamirten, überhaupt das ancien régime mit der neuen Ordnung der Dinge aussöhnen wollten: so will auch Hegel diesem nivellirenden Despotismus der Identitätsphilosophie gegenüber die Dinge in ihrer Besonderheit wieder zu ihrem Rechte bringen, und frei aus der beibehaltenen Legitimität des Gedankens hervorgehen lassen. Je älter er wurde, desto mehr näherten sich seine Denkungsweise und seine Vorträge dem Bestehenden, während alle seine Jugendschriften die größte Begeisterung für die Französische Revolution und die Umgestaltung der bestehenden Religion athmen. Der Verfasser der „Posaune" hatte daher leichtes Spiel, Hegeln die vollkommenste Freigeisterei in politischer und religiöser Rücksicht zuzuschreiben; denn alle Stellen aus der Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie, die er citirt, gehören der Jenaer Periode an. „Die Französische Nation," schreibt Hegel noch 1807 aus Jena, „ist durchs Bad ihrer Revolution von vielen Einrichtungen be-

freit worden, über die der Menschengeist als über Kinderschuhe hinaus war" u. s. w. Doch neigte er sich in der Folge immer mehr dem Principe der Legitimität und dem absoluten Besserwissen der Regierung hin, so daß er sogar nach seinem Angriff auf die Würtembergischen Stände mit vielen Hoffnungen nach Preußen gerufen wurde. Das Erscheinen seiner Rechtsphilosophie, worin die Geschwornen-Gerichte und die constitutionelle Monarchie als die Ideale der Rechts- und Staatsverfassung ausgesprochen wurden, fingen freilich schon an, ein Mißtrauen der Regierung gegen diese bisher von derselben mit günstigen Augen betrachtete Philosophie zu erwecken. Indessen blieb Hegel immer noch der Restauration gewogen, wie denn neben jenen freien Institutionen Majorate, Erblichkeit und Legitimität des Monarchen deducirt wurden. Hegel stellt so den Standpunkt der Restauration ganz rein dar, die ja auch das Alte mit dem Neuen verschmelzend in der Charte von 1814 das Vorbild für Hegels Rechtsphilosophie lieferte. So galt sie ihm eigentlich auch als das höchste Ziel der Geschichte; und die Juli-Revolution sah er nur mit ängstlichen Vorahnungen und mißmüthigen Rückblicken sich vollenden.

Im Punkte der Religion athmete Hegels persönliche Ueberzeugung zwar die höchste Freisinnigkeit; aber weil er die Formeln seines Systems nur in den allgemeinsten Ausdrücken auf die religiösen Dogmen anwendete und sich in eine weitere Analyse der religiösen Vorstellungen gar nicht einließ, so schien er Vielen die Orthodoxie in ihrer ganzen Bedeutung aufrecht zu erhalten. Es war dieß keine Taktik, noch weniger Unredlichkeit Hegels, sondern eine gewissenhafte Scheu, an dem Innersten der religiösen Ueberzeugung zu rühren. „Dem langen Hader," sagt daher Strauß,

„zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt; und das Hegelsche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten. Weltweisheit, die stolze Heidinn, unterwarf sich demüthig der Taufe, und legte ein christliches Glaubensbekenntniß ab.“ Die Hegelsche Philosophie galt sogar für die hauptsächliche, wenn nicht alleinige Verfechterinn der tiefsten Mysterien des Christenthums. Man hatte aber noch nicht untersucht, ob die christlichen Dogmen und die philosophischen Formeln für dieselben genau denselben Inhalt hatten. Es galt für einen anerkannten Satz, daß Religion und Philosophie nur einen Form-Unterschied haben. Viel trug zu dieser Meinung bei, daß Hegel die hauptsächlichsten Dogmen, die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, öffentlich unerörtert ließ oder immer nur ganz flüchtig berührte; so daß aus mündlichen Unterredungen ein Theil der Schule seine Orthodoxie, ein anderer seine Heterodoxie herausgebracht zu haben glaubte.

Aus dieser Doppelsinnigkeit mehr der Worte des Hegelschen Systems, als der Denkungsweise seines Urhebers, ist der Gegensatz der Hegelschen Schule entsprungen, die ganz der Juli-Revolution entspricht, wo die legitimistisch orthodoxe Parthei von der liberalen Opposition fast vollständig aus der Kammer verdrängt wurde, nicht ohne daß die siegende Parthei sich selbst alsobald in Conservative und linke Seite getrennt hat. Wie aber in Frankreich der Gegensatz ein politischer war, so ist in Deutschland die Religion der Hauptschauplatz des Kampfs; so daß sich die politische Divergenz erst hieran mehr

oder weniger anschließt. Es ist nämlich seit Hegels Tode das eingetreten, was er immer vermieden hatte, das unverholene Aussprechen der religiösen Glaubensbekenntnisse in der Philosophie. „Interessant würde es sein," sagt er im angeführten Briefe, „wenn der Punkt der Religion zur Sprache käme; und am Ende könnte es wohl dazu kommen. Vaterland, Fürsten, Verfassung u. s. w. scheinen nicht der Hebel zu sein, das Deutsche Volk emporzubringen; es ist die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde. Ohne Zweifel wäre nichts so zu fürchten, als dieß." Dieser Kampf gegen die Legitimität der alten Dogmatik ist eingetreten, und die Deutsche Philosophie hat ihre Juli-Revolution gemacht; wo aber eben Ein Theil der Hegelschen Schule, wie die Conservativen in der Französischen Kammer dem Principe der Revolution entgegentritt. Dieser Kampf in der Schule selbst ist nichts Schlimmes, sondern das Zeichen ihres vollendeten Sieges, indem nun alles Interesse innerhalb ihrer fällt, wie auch in der Französischen Kammer die ehemalige liberale Opposition nur mit sich selbst kämpft, und die Principien der legitimistischen Parthei nicht mehr in Anschlag kommen. Wenn Trendelenburg nun der Deutschen Philosophie anräth, daß es endlich an der Zeit sei, aus dem religiösen Gebiete wieder ins logische überzugehen, und dort den Kampf zu führen: so muß uns erst ein anderes System, als seine logischen Aphorismen, entgegentreten, wenn wir es nöthig finden sollen, uns darauf einzulassen. Denn eine in einzelne Untersuchungen zerfallende Logik, die an einige Gedanken von Aristoteles und Hegel, auch wo sie diesen bekämpft, anknüpft, und mit den Kategorien Bewegung und Zweck den ganzen Reichthum des Universums erfassen zu können meint, für den „unbekannten"

Gott aber an den Glauben, als eine offenbare und positive Wahrheit, appellirt, kann wohl nicht auf den Namen einer Wissenschaft noch auf eine wissenschaftliche Widerlegung Anspruch machen. Um so weniger können wir es als im Namen der Hegelschen Schule gesprochen ansehen, wenn Gabler, der doch Trendelenburgs Glaubensphilosophie sehr richtig nur als eine Vereinigung von Kant und Jacobi charakterisirt und ein bloß empirisches Philosophiren ohne Grundprincip nennt, dann doch behauptet (es müßte denn Ironie sein), daß es sich um die Frage handele, ob die Sache Hegel oder Trendelenburg heiße, und Letzterer in seinem frischen jugendlichen Aufschwunge an die Spitze eines neuen philosophischen Zeitalters berufen sein könne, welches mit Hegel bereits fertig sei. —

So viel wollte ich nur im Allgemeinen über den Standpunkt und Gang der noch darzustellenden Systeme angeben. Was nun erstens das Solgersche betrifft, welches den eigentlichen Gegenstand unserer heutigen Betrachtungen bilden soll, so müssen wir zunächst bemerken, daß, da Solger die wahrhafte Aussöhnung der Glaubensphilosophie mit der Speculation vollbringt, alle Ausdrücke der Glaubensphilosophie zwar bei ihm vorkommen, aber umgedeutet und der ächten Speculation angepaßt sind. Die Philosophie, sagt er, muß dem ganzen Leben in den innersten Gründen des menschlichen Bewußtseins einen neuen Mittelpunkt und festen Halt bereiten. Die Philosophie geht von der Erfahrung der ursprünglichen und unerklärlichen Thatsache aus, daß unser einzelnes Bewußtsein dem Wesen nach Eins ist mit einem allgemeinen Bewußtsein, von dem es nur eine einzelne Aeußerung, und worauf es als ein einzelnes nur aufgetragen ist. Diese wesentliche Einheit des

Bewußtseins, worin zugleich die ganze Existenz, da sie ja nur in den Modificationen unseres von sich selbst abgelösten Bewußtseins besteht, in Einen Punkt der unmittelbaren Gegenwart zusammengefaßt ist, offenbart sich als das vollkommene Leben Gottes. Der Zustand, in welchen unser Bewußtsein durch diese Offenbarung Gottes in ihm versetzt wird, nennen wir Glauben: die volle lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Existirendes und Wesentliches sind, indem sich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Solger geht also nicht von einer offenbart sein sollenden Thatsache personificirter Potenzen, sondern von der offenbaren Thatsache des speculativen Inhalts der Philosophie aus.

Diesen Glauben nennt Solger nun geradezu die Vernunft, Beides ist ihm schlechthin Eins; und er unterscheidet sie, als höhere Erkenntnißart, von der niedern oder dem Verstande. Dieß leitet uns zuerst auf die Methode, mit der Solger sich, dem Principe der neuern Philosophie gemäß, sehr viel beschäftigt, und sie fast noch für wichtiger als den Inhalt der Philosophie hält; in der That war dieser ihm schon gegeben, jene aber noch aufzufinden. Die Erkenntniß des gemeinen unvollständigen Bewußtseins, sagt er, ist die der Beziehungen, der Widersprüche, der Kämpfe; die Erkenntniß unseres ganzen und vollen Bewußtseins verbindet alle Gegensätze und Unterordnungen in Einen großen Zusammenhang, — das vor allem Gegensatz gegebene lebendige Eine, das göttliche Bewußtsein, welches der gemeine Verstand nicht erkennt, sondern in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herabzieht und den Widerschein des Nichtigen darauf überträgt, indem Gott gedacht wird, wie ein anderes persönliches Wesen, das von

andern sich nur unterscheide durch einen unendlich trefflicheren Verstand. Die beiden Erkenntnißarten sind zugleich Eine und dieselbe, und zugleich einander entgegengesetzt. Es ist dieselbe göttliche Idee, welche sich hier zu einer eigenen inneren Einheit gleichsam zusammenzieht, und sich dort in die Welt der Gegensätze entfaltet. Ebenso ist die Erkenntniß um so vollkommener, wenn sie sich selbst vollkommener entgegengesetzt ist und sich in ihren Gegensätzen selbst aufhebt; sie ist Einheit der Einheit und ihrer Gegensätze, aber sie ist dieß nur als Thätigkeit. Die Philosophie, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtseins, kann am besten durch das Gespräch mitgetheilt werden: die Theilung der Personen in verschiedene Meinungen muß eine Zerlegung desjenigen sein, was in jedem menschlichen Gemüth als Ein und dasselbe in seinem Grunde angetroffen wird; und durch die Aufhebung oder Vermittelung dieser Gegensätze muß es zurückversenkt werden in die göttliche Gegenwart, welche in Allen das wahre Wesen ausmacht. Solger bezweckte hiermit „eine vollständig in die Gestalt des Lebens aufgehende Dialektik." Doch müssen nicht zufällige Personen, sondern die Gegensätze selber mit einander dialogisiren; und das ist der Schritt, den die Hegelsche Dialektik, als ganz objective Methode der sich selbst beweisenden Wahrheit, über Solger hinaus gethan hat.

Wegen dieser Zufälligkeit der Personen, die sich über die Sache unterreden, wird bei Solger zweitens der Inhalt der Wahrheit noch nicht aus der innern dialektischen Entwickelung erzeugt, sondern nur vorausgesetzt; und das ist der Grund, warum Solger durchaus noch zur Glaubensphilosophie zu rechnen ist, aber zu der edelsten, die es giebt. Diese Voraussetzung, sagt er, ist die absolute Thatsache,

daß Gott sich als die Einheit der Gegensätze offenbart. Da diese Thatsache eine ewige Wahrheit ist, und das Wissen um sie der Glaube, so hat der Glaube und die Philosophie einen und denselben Inhalt. Schlechthin und an und für sich ist diese ewige Thatsache nicht für uns da, sondern allein für Gott; für uns ist sie nur durch Offenbarung, d. h. eben durch den besonderen Act, wodurch er unsere bedingte, und darum nichtige Existenz aufhebt. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daseins, welches die Existenz sowohl schafft als aufhebt, und eine Philosophie neben einander giebt, das rührt bloß daher, daß wir nicht das Ewige selbst sind.

Als näheren Inhalt der Erkenntniß giebt nun Solger das Wahre, die Natur und das Gute an, womit er auf die drei Wissenschaften der Alten, Dialektik, Physik und Ethik, hindeutet. Weil unsere Erkenntniß Thätigkeit ist, sagt er, Thätigkeit aber Uebergehen von Einem zum Andern ist, und folglich einen Gegensatz in sich schließt, so kann die ursprüngliche Einheit unserer Erkenntniß nur aus der Aufhebung dieser Gegensätze entspringen. Die Sache der Dialektik ist es, die ursprüngliche Identität der höhern Erkenntniß mit der gemeinen darzustellen; zur vollständigen Erkenntniß der Wahrheit sind beide Gestalten der Erkenntniß nöthig. Diese beiden Richtungen werden auch bezeichnet durch die Welt der äußern Gegenstände und durch unser Selbstbewußtsein. Alle Dinge sind Eins. Ebenso hat jedes Ding aber als Etwas auch einen nur ihm zukommenden Inhalt, und wird so durch die anderen bestimmt. Dieses Bestimmtsein durch jedes andere ist sein Nichtsein. Es ist kein Sein ohne ein Nichtsein. Das Nichtsein, was jedes Ding an sich hat, ist das Nichtsein aller

übrigen Dinge. Ist nun das Sein das, was einem jeden Dinge für sich zukommt, so muß das Nichtsein gerade das sein, was sie gemein haben. Das Nichtsein, worin das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, ist in der That unser Erkennen selbst; sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines. Im Erkennen ist das Besondere zum Allgemeinen aufgehoben; die einzelnen Dinge sind nur die mannigfaltigen Gestalten des gemeinschaftlichen Seins, und dieses ist Eins mit dem einfachen Erkennen selbst. Dieses Allgemeine liegt jedem Dinge zu Grunde; und jedes derselben, als einzelnes, ist eine bloße Erscheinung des Allgemeinen. Jenes unbedingte Sein, welches der Keim aller Dinge ist, muß, um zu diesen selbst zu werden, sich ins Unendliche wirklich ausdehnen; und dieses kann es nur, wenn es bei dieser Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Punkten von seinem Gegentheil, dem Nichtsein, gehemmt wird. Es schafft daher ins Unendliche Nichtsein, und verschlingt eben dasselbe immer wieder durch fortdauerndes Sein, um so endlich alles Nichtsein zu überwinden und sich selbst wieder mit sich gleich zu machen. Das Nichtsein, das ein Unbegrenztes ist, wird dadurch, daß es selbst das Sein begrenzt, erst wirklich. Das Sein, als unendliche Thätigkeit, bewegt sich aber immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor sich. Wir haben also zwei verschiedene Nichtsein, eins als aufgehobene mit dem Sein dasselbe gewordene Grenze, und eins als beständig bleibende Grenze. Das Eine schafft auf diese Weise die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, welche doch an und für sich nichts Anderes, als die ursprüngliche Einheit selbst ist. — Man sieht hier die Fichte'sche Wissenschaftslehre mit dem Schellingschen Identitätssystem verschmolzen. Auch könnte man in

diesen drei Kategorien Sein, Nichtsein und Erkennen die jetzigen Schellingschen Potenzen wiederfinden, von denen die dritte aus der doppelten Negation der ersten und zweiten als die wahre Substanz hervorgeht; aber zugleich sind jene nicht frei über die Dinge schwebende Persönlichkeiten, sondern die immanenten Momente des sich als das Wesen der Dinge manifestirenden Absoluten. So hat Solger einen erstaunlichen Schritt vorwärts gethan, indem er das Phantastische und Bildliche der Schellingschen Potenzen gänzlich abstreift, und — wohl nicht ohne Hegels Logik zum Vorbild gehabt zu haben — die reinen Gedanken heraushebt, womit diese beginnt. Daß dann freilich Solger bei diesem ersten dialektischen Versuche stehen bleibt, ist ein Mangel, den er mit der neuen Potenzenlehre Schellings theilt.

In der Natur wird uns die Offenbarung des göttlichen Lebens so kund, wie sich das ewige Bewußtsein, durch seine eigene Thätigkeit und durch seinen Uebergang auf sich selbst, gleichsam von sich selbst ablöst, um sich in ein Denken von Gegensätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen Thatsache macht, und so Alles, was in seiner Einheit verborgen lag, als außereinander befindliches Dasein entwickelt. Der Gegensatz, in welchen die Einheit ganz aufgegangen ist, ist die Nothwendigkeit; sie ist sich ihrer nicht bewußt. Die sich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. So lange wir uns denken, daß die Gegensätze der Natur sich bloß entwickeln unter dem Gesetz des Gegensatzes, ist dieses Gesetz selbst noch nichts Wirkliches, sondern bloß die Entwickelung. Da aber Alles Wirklichkeit sein muß, so muß es einen Punkt geben, wo das Gesetz sich selbst als

bloßer Individualität entgegengesetzt ist; und dieser Gegensatz ist zwischen dem Weltsystem und dem Menschen.

Während hiernach die Natur diejenige Offenbarung des göttlichen Wesens ist, wonach es aus der Einheit zu Gegensätzen kommt: so findet das Entgegengesetzte in der sittlichen Welt Statt, wo von dem Gegensatze ausgegangen wird, um wieder zur Einheit zurückzukehren. Beides ist aber Eine und dieselbe Offenbarung. Die Willkür ist die sich selbst bestimmende, von Gott ganz unabhängig sein wollende Thatsache. Hier offenbart sich die unendliche Existenz, das reine Werden nicht als Princip, wie in der Dialektik, sondern als Existential-Act. Das Böse ist die Willkür, welche Existenz ist ohne in Gott zu sein, d. h. welche ein existirendes Nichts ist und sein will. Die Natur ist nicht der Ursprung des Bösen; aber freilich das Individuelle, dessen Selbstständigkeit das Böse ist, kann nur durch die Natur in der Existenz erhalten werden. Soll etwas Wesentliches in unserer sittlichen Natur sein, so muß sich in unserem Wollen und Handeln eine Einheit äußern, welche das Bewußtsein des göttlichen Wesens ist, das sich in unserem Handeln selbstthätig offenbart. Diese Offenbarung ist das Gute; ich vergehe mir darin als Individuum, und schaue mich als Besonderes in der Idee an. So ist sie mir Gott, das allgemeine Individuum; ich nehme mich selbst wahr, wie ich bloß in Gott lebe. Die Geschichte ist das absolute Werden der ganzen Gattung, in welchem sich die Sittlichkeit selbst entfaltet. Der Staat ist das bestehende Weltsystem, welches die sich durch Handlung offenbarende Gegenwart des Wesens oder der Idee möglich macht.

Drittens sucht Solger die vorhin beschriebene Me-

thode, als die wahre philosophische Thätigkeit, und den durch die Offenbarung vorausgesetzten Inhalt des Glaubens mit einander zu verschmelzen; und dadurch bereitet er den Standpunkt der Hegelschen Dialektik vor, vermöge welcher eben die productive Thätigkeit des philosophirenden Denkens den absoluten Inhalt aus sich selber schöpft. Die Philosophie, sagt Solger, ist nichts Anderes, als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz, oder, mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Das Denken, wodurch die Idee zu den Gegensätzen entwickelt und in denselben wieder mit sich selbst vereinigt wird, ist eben die Philosophie; sie muß das Gegenwärtige in der Existenz als die erschöpfende Gegenwart des Ewigen unserer bewußten Einsicht bestätigen. (Der Rückschritt Schellings ist wieder gut gemacht, und alle Transscendenz in Immanenz umgewandelt.) Was durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen. Niemand kann ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte. Man kann auf der einen Seite wohl sagen: die Philosophie genüge sich selbst, sie brauche nichts außer sich, und schließe sich in sich selbst ab; sie muß aber auch wieder sich selbst ganz verlieren, sich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchste factische ist, verwandeln. Der Vorzug, daß die Philosophie Alles in sich selbst hat, kommt ihr nur durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache. Die Philosophie muß sich selbst vernichten, indem sie sich in die Thatsache versenkt; sie muß sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endet. Aber das, worin die Philo-

sophie sich aufheben und auflösen muß, ist ihr nichts Fremdes; es ist ja vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht.

Solger geht auf diese Weise von dem absoluten Gegensatze eines philosophirenden Subjects und einer objectiven Thatsache, als den zwei Momenten des Absoluten, aus, die er nun aus ihrer Trennung durch eine entgegenkommende Bewegung Beider zu verknüpfen sucht. Die Bewegung des Absoluten, als eines Objects, um ins philosophirende Subject herabzusteigen, beschreibt er nun also: Der mystische Uebergang des Wesens in seine Existenz, wodurch es sich selbst wechselsweise als Wesen und Existenz sowohl schafft als aufhebt, ist der wahre innere Lebenspunkt der Erkenntniß. Das Ewige muß sich nicht bloß offenbaren in seinem Dasein als Natur, sondern auch in seinem Wesen als göttlichen Geist. Dieses kann es nicht dadurch, daß es aus seinem Wesen herausgeht, und sich in Dasein verwandelt, welches eben nichts Anderes als die Natur selbst sein würde, sondern nur, indem es als Wesen wirklich wird und in die Existenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit ist, was ein Wesen hat, so ist die Existenz an und für sich nur dasjenige, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens: so wie vorher das Wesen das Nichts war, aus welchem die Existenz hervorging. Folglich offenbart sich das Wesen als solches oder wird wirkliches Wesen nur dadurch, daß es dieses Nichts aufhebt oder vernichtet. Die gesammte Existenz als solche ist dem Ewigen zum Opfer dargebracht; sie ist vernichtet, um in seinem Wesen wahrhaft zu sein. So stehen also die Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem Geiste mit einander in vollständigem Gegensatze, durch Schöpfung und Vernichtung; dasselbe Wort, wodurch die

Welt geschaffen ward, ist es, wodurch sie in das wirklich gewordene Wesen zurückkehrt.

Auf diesem Uebergange der göttlichen Thatsache ins Subject entsteht nun für Solger auch die Religion: Sie ist das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt, wie sie ist, und das nothwendige wirkliche Leben des Menschen in und mit diesem Ewigen. So wie in dem Sohne und seinem Tode sich Gott in der sichtbaren Welt geopfert und diese ganz mit aufgehoben und als Schein vernichtet hat: so lebt der Vater in dem allgemeinen Bestehen dieser Welt immer fort, und opfert sich in demselben in jedem Momente, indem er sich beständig von Neuem als Sohn in den Schein herabläßt, und sich in dem Bewußtsein eines Jeden von uns immer wieder als solcher vernichtet. (Solger ist hiermit auch ein Anhänger der Religion der ewigen Menschwerdung.) Dieses aber ist es gerade, was wir die Liebe nennen, das lebendige Gefühl in uns, daß wir nur sind, weil Gott sich sein selbst entäußert, und daß wir doch immer bei ihm bleiben, weil er sich in dieser Entäußerung immer selbst aufhebt und seinen Schein vernichtet. Gerade diese Rückkehr desselben zu sich selbst ist es, was ich als das Letzte und Höchste in der Philosophie aufstelle. Man muß überzeugt sein, daß die Gegenwart Gottes diese Welt nicht verlassen könne. Die wahre Mystik besteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Existenz als Wesen unmittelbar gegenwärtig ist; und zu ihr führt also nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geschildert habe. Von da aus läßt sich allein die mystische Gegenwart Gottes in der Geschichte verstehen; er würde ein besonderes und zufälliges Individuum sein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Wesentliche unseres Innern

selbst ist, und daß alle Wirklichkeit in diesem Wesen verschwindet und untergeht. — Das ist die wahre Form der Schellingschen Theosophie, worin die negative und positive Philosophie nicht mehr getrennte Seiten des Ganzen sind, sondern in Eine inhaltsvolle Einheit verschmolzen, und dadurch allein fähig sind, unmittelbar in die Hegelsche Lehre überzugehen, worin Glaube und Philosophie einander absolut durchdringen.

Es bleibt uns nun noch übrig, die andere Seite der Bewegung zu schildern, wie nämlich Solger das philosophirende Subject sich umgekehrt in die göttliche Thatsache aufheben läßt: Die Erkenntniß der Wahrheit muß eine solche sein, in welcher jene Selbstvernichtung und Selbstschöpfung des Wesens durch sein Nichts mit deutlicher Einsicht erkannt werden. Darum müssen wir uns selbst durch diese göttliche Kraft völlig vertilgen und hinwegwischen lassen, um uns wieder zu gewinnen, wie wir nur in ihrer wesentlichen Gegenwart wirklich Etwas, an und für uns selbst aber, auch als das Dasein Gottes gedacht, ein reines Nichts sind. In diesem Moment des Vergehens zündet sich das göttliche Leben an. Es ist eine Anschauung, die sich selbst aufhebt, an deren Stelle aber das Absolute selbst tritt. Wir würden derselben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich selbst wären. In der Religion werden wir selbst individuell und nichtig, und eben dadurch erst wesentlich in der göttlichen Idee. Es giebt eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen, die sich eben in dem Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart. Die Stimmung, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten selbst einleuchtet, ist die tragische Ironie. Die Ironie erkennt, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenba-

rung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht. Eben durch jene Nichtigkeit der Idee als irdischer Erscheinung gelangen wir erst dazu, sie als wirklich, und Alles, was uns erscheint, selbst als das Dasein der Idee zu erkennen. Haben wir die Hülle des Nichtigen abgelegt, so werden wir auch mit deutlicher Einsicht wahrnehmen, wie die ganze Natur nichts Anderes, als das sich selbst in seiner Harmonie auflösende Dasein Gottes, wie die Religion, die Sittlichkeit, die Kunst nichts seien, als die in der Wirklichkeit verschiedentlich wiederscheinende That der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens.

Diese bekehrte Ironie Solgers, wie Hotho sie sehr gut zu nennen pflegt, hat nun den Schaden der Schlegelschen Ironie, die einseitige Zuspitzung des Subjectivitätsprincips, so wie die schlechten Objectivitäten der verschiedenen Glaubensphilosophien aufgehoben, indem sie alle diese Seiten in die Identitäts-Philosophie Schellings zurücksenkte: jedoch nicht ohne sich selbst als den dialektischen Strom des Denkens in dem sonst stillen Wasser der absoluten Identität zu erhalten. Weil Hegel nun diese dialektische Thätigkeit und die absolute Identität als schlechthin Eins zu setzen berufen war, so knüpfte er nicht an die Schellingsche Theosophie, sondern an das reinste Product des Schellingschen Geistes, an das Identitätssystem an, indem er es eben mit der Lebendigkeit der Idee, die Solger so schön beschreibt, begeistete. Bei Solger aber ist dieser Pulsschlag des dialektischen Lebens in seiner Gedoppeltheit noch nicht als Einer erkannt; es sind zwei entgegengesetzte, von einander fast unabhängige Strömungen. Der Weg von Oben nach Unten ist die Thätigkeit der göttlichen Liebe, welche durch eigene

Vernichtung in der Creatur erst zur wahren Erscheinung kommt. Der Weg von Unten nach Oben ist das Opfer der menschlichen Individualität, die durch diese Negation erst das wahrhaft Wesentliche wird. Das Mangelhafte ist eben, daß wir uns der göttlichen Idee nur im Augenblicke unseres Unterganges bewußt werden sollen: und vollends, daß damit auch die Idee, insofern sie in uns ist, selber zu Grunde gehen soll. Weil beide Bewegungen auseinander fallen, so ist die doppelte Negation nicht Moment, sondern erhält den Schein des Bestehens. Daß dagegen diese absolute Thatsache der Offenbarung Gottes und die dialektische Thätigkeit des denkenden Subjects, das sich in diese Thatsache aufhebt, nicht mehr auseinanderfallen, sondern daß Beides, als alle Wirklichkeit, und ohne unterzugehen, eine und dieselbige Selbstbewegung des absoluten Gedankens ist, der sich selbst vereinzelt und darin eben erst zu seiner wahrhaften Allgemeinheit kommt, — das ist der Standpunkt des Hegelschen Philosophirens.

Zwölfte Vorlesung.

Die Hegelsche Philosophie: Allgemeiner Standpunkt derselben.

Wenn die letzten Systeme der Philosophie in Deutschland überhaupt die ganze Geschichte der Philosophie in ihren verschiedenartigen Richtungen zusammenfassen, so resumirt Hegel wieder diese seine unmittelbaren Vorgänger in seinem Systeme, das also, wie die Krone der gesammten Vergangenheit, so der Same der blüthenreichsten Zukunft genannt werden kann, da erst, wenn die Philosophie, wie es ihr in Hegel geschehen ist, zum vollkommenen Bewußtsein über sich selbst gelangt ist, sie ihre Principien in wahrhaft fruchtbringender Weise auf Wissenschaft und Leben anzuwenden vermag. Diese Philosophie ist also mit Recht von einem Geschichtsschreiber der Philosophie eine der köstlichsten Ausgeburten unserer Zeit genannt worden, weil sie eben auch das Menschengeschlecht selbst zum vollkommenen Bewußtsein über sich selbst bringen wird. Hegel selbst aber können wir als einen Stern der kommenden Zeit bezeichnen, dessen Glanz um so größer strahlen wird, je mehr die Zeit sich von ihm entfernen wird. Denn je weiter das Menschengeschlecht fortschreiten wird, desto reifere Früchte wird die durchgängige Umgestaltung der Denkungsweise, zu der es durch diese Philosophie bestimmt ist, in Leben und Wissenschaft getragen

haben. Hier kann mehr nur der allgemeine Standpunkt und ein kurzer Abriß des Systems gegeben werden, um zum genauern Studium desselben anzuregen, als daß wir seine Darstellung erschöpfen könnten.

Der Standpunkt der Philosophie Hegels ist die Betrachtung der absoluten Selbstentwickelung des Gedankens. Philosophiren heißt ihm, sich dieser Offenbarung Gottes im speculativen Denken hinzugeben, ohne darum sich selbst, viel weniger die göttliche Idee, wie in der Solgerschen Ironie, vertilgen zu müssen. Aufgebend freilich all' unser sonstiges Wissen, vertrauen wir uns dem reinen Aethermeere des Gedankens, gelassen erwartend, welchen Küsten er uns zuführen werde. Hegel sieht dabei also nicht, wie Schelling, aufs Resultat. „Das Resultat" unseres sowohl freien als nothwendigen Denkens, sagt Hegel, „ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum auffaßt, indem er es in eine intelligente Welt verwandelt." Es ist dieß aber nicht ein bloß passives Sich-Versenken in die absolute Substanz, wie bei Spinoza und im Grunde auch noch in der Schellingschen Identitätslehre; sondern die Selbstbewegung der Substanz, als die Form dieses Inhalts, ist eben das Subject selbst. Das Ich ist mithin hierbei erhalten, indem es, wie bei Fichte, als die absolute Thätigkeit, somit als dasjenige ausgesprochen ist, worin die Substanz erst zur Wirksamkeit kommt. Das Ich wird dadurch zum reinen Krystall, der in dieser seiner innern Selbstgestaltung doch nur der Spiegel der ewigen Substanz ist. „Es kommt nach meiner Einsicht," bemerkt daher Hegel, „Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken." Diese Stelle der Hegelschen Phänomenologie mag Schellingen auf sein absolutes

Subject geleitet haben. Hegel will jedoch nicht sagen, daß das Absolute *ein Subject* sei, welches damit ein bloß eingebildetes oder vorgestelltes würde. Der wahre Sinn seiner Worte ist, daß das Absolute weder wie bei Fichte das Subject, noch wie bei Schelling die Substanz, sondern die lebendige Durchdringung der Substanz und des wirklichen Subjects ist. Im philosophischen Denken offenbart sich also auch bei Hegel, wie bei Solger, das Göttliche: nur wird das denkende Subject dadurch nicht mehr absolut vernichtet, sondern, indem der zündende Blitz des Absoluten alles Endliche daran verzehrt, als reines Gefäß des Absoluten restituirt. „Es ist", ruft Hegel also aus, „eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als *absoluten Geist* zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, *das jenem außer ihm erschien*, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein: und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, *der es vorher entbehrte*. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo dieß absolute Selbstbewußtsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dieß nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß: *und dieß weiß er in der Wissenschaft*; und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.

Den inneren substantiellen Geist erfassen, ist daher der Standpunkt des Individuums." So ist in Hegels Systeme erstens alle Jenseitigkeit des absoluten Geistes getilgt, und die absolute Immanenz des Göttlichen, als das Resultat der ganzen Geschichte der Philosophie, ohne Rückhalt ausgesprochen. Die wieder hereingezogene Transscendenz eines göttlichen Subjects bei manchen falschen Hegelianern und sogar bei einigen nähern Schülern Hegels kann daher nur auf einem Mißverstehen des Meisters beruhen.

Wie Hegel in dieser Rücksicht die Bestrebungen der neuesten Philosophie zum Abschluß gebracht hat, so gelang ihm dieß auch in einem zweiten Punkte, dem Auffinden der absoluten Methode: nach welchem Ziele alle Kräfte seiner Vorgänger sich unaufhaltsam drängten, wiewohl sie sich nur mit mehr oder weniger Glück demselben annähern konnten. Hegel aber erreichte es, eben weil ihm die absolute Methode und das Absolute selbst nichts Aeußerliches gegen einander blieben, sondern er mit dem Satze der ursprünglichen Philosophie Schellings Ernst machte: Daß es einen Punkt gebe, wo das Absolute und die absolute Erkenntnißart Eins seien. Denn das Leben der Wissenschaft ist eben nach Hegel das Leben des Absoluten selbst. „Die reine Wissenschaft," sagt er, „enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist." Der göttliche Gedanke ergeht sich für sich selbst in dem philosophirenden Subjecte, als seinem Substrate; und diese objective Bewegung der Sache selbst, der wir nur zuzusehen haben, ist die Methode der Hegelschen Philosophie. „Ich erkenne," behauptet Hegel in der Einleitung zur Logik, „daß die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolgt, —

oder vielmehr, die dieß System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sei; aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Und dieß erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen, und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind; denn es ist der Gang der Sache selbst." Dieß ist schon von Baader und später von denen anerkannt worden, welche, diese Methode Hegels befolgend, doch in ihren Resultaten von ihm abweichen zu müssen glaubten. Diese absolute Methode aufgestellt zu haben, ist also die wesentlichste That Hegels in der Geschichte der Philosophie, obgleich er es dann ebenso unternahm, aus derselben das ganze Gebäude der Wissenschaft aufzuführen. So hat Hegel, was wir gleich Anfangs als die Forderung der Zeit aussprachen, die Philosophie zur sich selbst begreifenden Wissenschaft erhoben, und damit zum vollkommenen Bewußtsein über sich selbst gebracht.

Hieraus geht drittens für den Hegelschen Standpunkt das Charakteristische hervor, daß die Wissenschaft in ihm nicht mehr die geniale Erzeugung eines einzelnen Systems ist, das sich neben die anderen hinstelle, und dieselben durch seine Behauptungen ausschlösse. Keine Philosophie ist so wenig individuell, so objectiv und allgemein, als Hegels; und darum ist er eben die größte philosophische Individualität seiner Zeit, weil er seine Zeit am reinsten und klarsten dargestellt hat, ohne im mindesten von seiner Particularität etwas einfließen zu lassen. Indem durch Hegel der specu-

lative Gedanke selber von sich beweist, daß seine Geschichte zugleich das wahre System der Philosophie enthält, nur wie dieses in der Zeit auseinandergezerrt und in bunter Wirklichkeit zerstreut ist: so ist das Princip Hegels, alle Principien, die in der ganzen Geschichte der Philosophie aufgestellt worden sind, ungeachtet ihrer Entgegensetzung, die er bannte, zu vereinigen, und die Wahrheit in dieser absoluten Identität zu sehen. „Zu aller Zeit," sagt er, „ist nur Eine Philosophie gewesen, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Prinzips ausmachen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. Die letzte Philosophie, die alle Stufen in sich faßt, ist das Resultat dieser Entwickelung, und die Wahrheit in der höchsten Gestalt, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich giebt. Diese Reihe der geistigen Gestaltungen der Philosophie ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es giebt: eine Reihe, die nicht eine Vielheit bleibt, sondern eben im Selbsterkennen sich zu Momenten des Einen gegenwärtigen Geistes macht. Dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Dieß ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit; und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen." So hat Hegel den ganzen bisherigen Verlauf der Geschichte der Philosophie in sich zusammengefaßt.

Auf diese Weise scheint eigentlich nicht mehr von Geschichte der Philosophie die Rede sein zu können. Wir hätten also mit Solger zu schließen, da mit ihm die Geschichte der Philosophie aufhörte; das noch Vorzutragende wäre also schon das System der Philosophie selber. Aber zuvörderst

ist diese Auflösung der Geschichte in Hegel selbst noch etwas Geschichtliches, die That eines Individuums; und diese geschichtliche Seite ist es besonders, die wir noch zu berühren haben. Wir haben an Hegel zu zeigen, wie die Geschichte der Philosophie sich selbst ins System erhebt, und seine Philosophie also der Gipfel und Schlußstein des Ganzen ist. Zu diesem Behufe haben wir vornehmlich zwei Punkte herauszuheben: erstens wie Hegel aus der Entwickelungsgeschichte der Philosophie hervorgegangen ist, und, namentlich an das Schellingsche Identitäts-System anknüpfend, seinen höheren Standpunkt errungen hat. Zweitens wollen wir besonders an der Logik nachweisen, inwiefern nun in diesem höhern ihm eigenthümlichen Standpunkt die ganze Geschichte der Philosophie sich abspiegelt, und aus dem innern Brennpunkte der dialektischen Thätigkeit alle Principien der Philosophie nicht in der Zufälligkeit historischer Entwikkelung, sondern mit der Nothwendigkeit des denkenden Begriffs hervorgehen. Doch auch die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes wollen wir in ihren allgemeinsten Zügen darstellen. Wie dann endlich aus diesem scheinbaren Abschluß der Geschichte der Philosophie sich wieder neue Unterschiede hervorthun konnten, soll die Geschichte der Hegelschen Schule zeigen, mit deren Darstellung wir schließen werden.

Was nun zunächst das Werden des Hegelschen Standpunkts aus der Schellingschen Identitätsphilosophie betrifft, so ist es in den vor der Phänomenologie des Geistes geschriebenen Werken, deren hauptsächlichste in dem ersten Bande der Hegelschen Werke unter dem Titel „Philosophische Abhandlungen" zusammengefaßt wurden, enthalten, namentlich in der „Differenz des Fichte'schen und Schel-

lingschen Systems der Philosophie," in dem Aufsatz: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" u. s. f. Durch eine darstellende Kritik reproducirt Hegel hier den ganzen Inhalt dieses letzten Abschnitts der Geschichte der Philosophie in seinem Innern wieder, weil derselbe gleichsam der Mutterschooß ist, aus dem sich seine eigene Philosophie herausgewunden hat, die also in jenen Schriften schon im Keime, wenn gleich noch manchmal unter dem Gewande des Identitätssystems, verborgen liegt. Hegel sagt über den Begriff der Philosophie: „Solche festgewordene Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjectivität und Objectivität aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Diese absolute Identität der Natur und des Ich, worin Beide gemeinschaftlich versenkt werden, ist der absolute Idealismus. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits, das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied Beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz: das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu verneinen, das Sein in das Nichtsein als Werden, die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu setzen." So sehr hier Hegel auch noch der Terminologie und poetischen Form nach von der Identitätsphilosophie ausgeht, so tritt doch schon ein deutlicher Tadel derselben hervor, indem das Absolute selbst, als bloß die Seite der abstracten Identität darstellend, zu einem Momente gegen den

Unterschied herabgesetzt, und beide Seiten in ihrer Trennung als das Unwahre gesetzt werden. Hegel knüpft also nur darum an das Absolute der Identitätsphilosophie an, um dessen Abstraction aufzuheben, und die Einheit des Absoluten und seiner Erscheinung erst als das Wahre auszusprechen, während Schelling von seinem Identitätssystem aus nur die Abstraction des Absoluten immer weiter ausgebildet, und die absolute Synthese endlich, als das potenz- und prädicatlose Bild der Gottheit, eben vollkommen ins Jenseits herausgeworfen hat.

Auch ergiebt sich, wie Hegel nun Glauben und Vernunft vollkommen ausgleichen will: „Die Beziehung aufs Absolute, in welcher nur die Entgegensetzung im Bewußtsein ist, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt Glaube. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseins, so viel gesprochen worden ist, ist nichts, als die Identität selbst: die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtsein der Entgegensetzung begleitet ist.“ Die Speculation ist also bei Hegel nichts als die absolute Durchdringung der durch die Reflexion erzeugten Gegensätze und ihrer bewußtlosen Identität im Glauben. Der Glaube ist ihm so ein nothwendiges Moment in der Erkenntniß der Wahrheit, aber nicht insofern man ihn isolirt oder als das Höchste behauptet, sondern als das Zusammenfassen der entwickelten Ausbreitung der Vernunft in eine einfache Einheit: „Die Methode erscheint als eine Entwickelung der Vernunft selbst, welche in der Emanation ihrer Erscheinung, als Duplicität, sich zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität construirt, aber diese relative Identität sich wieder entgegensetzt und dieselbe ebenso wieder er-

gänzt; so daß das System bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjectiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität contrahirt hat." An die Stelle des absoluten Subjects in der Schellingschen Glaubenslehre, welches aus jeder Objectivität siegreich in seine Subjectivität zurücktritt, hatte Hegel also das einfache Selbstbewußtsein des wirklichen Subjects gesetzt, das, als bewußter Glaube, in allen Gegensätzen die unentzweite Einheit sich zu erhalten weiß, welche dadurch eine wahrhafte ist, daß sie mit der objectiven Entfaltung der Wahrheit Eins wird.

Ueber diese Unendlichkeit des wirklichen Subjects läßt sich Hegel dann also aus: „An der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt geht das Subjective in den allgemeinen Geist über, der als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden muß. Da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, und, ganz ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist ist. — Der Punkt, über den Manche nicht hinaus können, ist (um es aufs Kürzeste zu sagen), die unbedingte Forderung, das Absolute außer sich zu haben, oder umgekehrt das Ich außer dem Absoluten zu halten." Wahrlich es verlohnte sich für Schelling nicht der Mühe, neuerdings sich diese letzten Worte fälschlich aneignen zu wollen, da er doch jetzt deren Sinn verläugnet, und über jenen von Hegel bezeichneten Punkt selber nicht mehr hinaus kann.

Nachdem Hegel auf diese Weise im Sinne des ursprünglichen Schellingschen Systems weiter philosophirt und innerhalb dieses Herausstrebens Gedanken aufgestellt hatte, die auf den Ideengang Schellings selbst den größten Einfluß übten, indem sie dessen Theosophie erzeugten, nahm Hegel in der Phänomenologie des Geistes ausdrücklich Abschied vom Schellingschen Standpunkt, indem er darin das Schellingsche Absolute als die bloße Nacht erklärte, in welcher nichts zu unterscheiden und alle Kühe schwarz seien. Griff er hiermit den Inhalt der Identitätsphilosophie an, so wendete er sich ebenso gegen ihre Form, die als intellectuelle Anschauung nur ein unmittelbares Erfassen dieser unmittelbaren Identität sei, und zu einem schematisirenden Formalismus werde, wenn sie wirklich Unterschiede festhalten wolle. Gegen alle diese Einseitigkeiten sollte nun die Phänomenologie eine Abhülfe gewähren. Dem philosophischen Bewußtsein nämlich, wie es durch die intellectuelle Anschauung Schellings die Wahrheit erfaßt, steht das natürliche Subject mit dem gemeinen Bewußtsein gegenüber. Bei Schelling war die kategorische Forderung an dasselbe gemacht, seine sinnliche Gewißheit aufzugeben und sich blindlings in den Abgrund des Absoluten hinunter zu stürzen. Sollte es aber doch auf seine Einsicht verzichten, ohne die Genesis des Wissens selber in sich vorzunehmen: so lag es nahe, statt sich dem immer willkürlich scheinenden Principe eines einzelnen Denkers anzuschließen, sich lieber dem festen Anker eines allgemein anerkannten Glaubenssystems anzuvertrauen. So kam es, daß fast die ganze Schellingsche Schule in eine neue Glaubensphilosophie gerieth. Um dieß ferner zu verhüten, wollte Hegel das gemeine Bewußtsein nicht bloß ohne Urtheil und Recht abweisen; sondern nahm vielmehr

von ihm den Ausgangspunkt, um durch die eigene dialektische Fortbewegung und Auflösung desselben, es zuletzt selbst auf den Standpunkt des speculativen Wissens zu erheben, der damit zu einem Bewiesenen wurde.

Diesen Weg der Erhebung des sinnlichen Bewußtseins zum speculativen Wissen beschreibt Hegel nun ungefähr folgendermaßen; und er wendet dabei zum ersten Mal seine speculative Methode auf eine umfassende Weise an, indem er sie auf den ganzen Inhalt des gemeinen Bewußtseins ausdehnt. Die sinnliche Gewißheit, sagt er, ist dieses einzelne Ich, welches dieses einzelne Hier und dieses einzelne Jetzt zum Gegenstand hat. Da aber Jeder ein Ich, jedes Einzelne ein Hier und Jetzt ist: so sind Ich, Hier und Jetzt vielmehr Nichtdiese, sondern ganz Allgemeine. Ich sage: Jetzt ist Tag, jetzt ist Nacht; hier ist der Baum, hier ist der Tisch u. s. w. Wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in der sinnlichen Gewißheit meinen; denn wir meinen das Diese, sprechen aber das Allgemeine. Da unser Gegenstand also in der That nichts Einzelnes, sondern ein ganz Allgemeines ist (denn in jedem einzelnen Hier, z. B. am Baume, unterscheide ich wieder eine Menge Hier, die doch zur einer untrennbaren Einheit verbunden sind), so erscheint der Gegenstand auf diese Weise als ein Ding mit vielen Eigenschaften. Das Salz ist hier weiß, und an demselben Hier auch kubisch gestaltet, scharf u. s. w. Ungeachtet dieser Mannigfaltigkeit ist das Ding Eins. Nur für uns fallen an dem untrennbaren Eins jedes Punktes, wegen der Verschiedenheit unserer Sinne, diese Verschiedenheiten heraus; und doch bleibt unser Ich, ungeachtet der Mannigfaltigkeit seiner Empfindungen, Eines, gerade wie das Ding. Das Eine im Dinge aus

welchem die Vielheit seiner Eigenschaften fließt, nennen wir die Kraft. Der Verstand blickt so durch die Aeußerung dieser Kraft, welche die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist, ins Innere der Dinge.

Dieses Innere ist dem Verstande wohl der Begriff, aber er kennt die Natur des Begriffs noch nicht. So schließt sich ihm über der sinnlichen Welt eine übersinnliche als die wahre auf, über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits. Die übersinnliche Welt enthält aber den Unterschied der Erscheinung auch in sich, aber als einfachen, allgemeinen Unterschied; das ist das Gesetz der Erscheinung. Die übersinnliche Welt erscheint daher als ein ruhiges Reich von Gesetzen, die, alle auf Ein allgemeines Gesetz bezogen, in der allgemeinen Attraction vereinigt sind, als dem allgemeinen Begriffe des Gesetzes. Hier sind die Unterschiede des Gesetzes wieder ins absolut Einfache zurückgenommen. So ist die Kraft das Innere der Dinge als einfache Einheit, und die Unterschiede fallen in das Gesetz. Die Kraft der Elektricität äußert sich als der Gegensatz der positiven und negativen Elektricität; dieß ist das Gesetz der Elektricität. Da aber das Gesetz einfache Kraft ist, so ist der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst, und fällt nur in unseren Verstand. Die Bewegung der Kraft, als Wechsel von Unterschieden, ist im Verstande; diese Bewegung heißt Erklären. Indem aber der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das Innere der Dinge, so wird dieser Wechsel als Gesetz des Innern für ihn. Wegen der absoluten Einfachheit des Innern sind die Unterschiedenen an sich als Entgegengesetzte das Entgegengesetzte ihrer selbst; sie haben ihr Anderes an ihnen, und sind Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt und unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert ohne unruhig zu sein. Dieses sich selbst gleiche Wesen bezieht sich nur auf sich selbst; das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Dieß Auffassen des Unterschieds, wie er in Wahrheit ist, oder das Auffassen der Unendlichkeit als solcher ist für uns oder an sich. Indem dem Bewußtsein dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, so ist es Bewußtsein des Unterschiedes als eines ebensosehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst. Wir sehen, daß im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas Anderes, als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur sich selbst erfährt. Das Bewußtsein stellt sich mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Innern, das andere des in dieß reine Innere schauenden Innern, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas Anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden.

Hegel hatte also in jenem gemeinen Bewußtsein den Kantischen Gegensatz der Erscheinung und des Dinges-

an-sich vor Augen: und er hatte darin den Schaden, der dem speculativen Wissen beigebracht worden, aufs Haar getroffen; denn Alle die, welche dasselbe letztlich und bleibend in ihrem Geiste festzuhalten unvermögend waren, namentlich alle Glaubensphilosophen, Schelling an ihrer Spitze, sind daher auch richtig in den Kantischen Dualismus von Sein und Denken, Innerem und Aeußerem wieder zurückgefallen. Durch die Ueberwindung dieser Antinomien glaubt Hegel mit Recht den Standpunkt der Wissenschaft als einen bewiesenen erreicht zu haben: Die Exposition jenes Begriffs der Unendlichkeit gehört der Wissenschaft. Der seiner selbst in seinem Dasein gewisse Geist hat zum Elemente des Daseins nichts Anderes, als das Wissen von sich. Dieser Begriff ist das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins: das Wissen von diesem Subjecte als der Substanz, und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. Was im Glauben Inhalt und Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eigenes Thun des Selbsts. Die Wahrheit hat an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz. Dieser sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen ist die Wissenschaft.

Das System der Wissenschaft, als dieser sich durch sich selbst zu aller Wahrheit auslegende Gedanke, erscheint als eine Dreiheit von Weltordnungen, wie sich schon Proklus ausdrückte. Besonders um die Natur der Methode in ihr helles Licht zu setzen, will ich diesen kurzen Abriß des Systems geben. Das sich in seiner Reinheit entfaltende Denken ist erstens die Wissenschaft der Logik: ein Denken, das sich weder verwirklicht hat, noch auch sich wissender Gedanke ist, sondern nur gedacht wird

und in sich bleibt. „Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Da aber der göttliche Gedanke alle Wirklichkeit ist, so muß er sich auch ewig als solche setzen, indem er aus sich selbst hervorgeht. Das dem Gedanken entgegengesetzte Andere, worin er sich verliert und nur an sich als das innere Wesen desselben bleibt, ist zweitens die Natur, der Abfall des göttlichen Gedankens von sich selbst, die Verzerrung desselben in Raum und Zeit, deren Erscheinungen ihrem an sich seienden Wesen nicht entsprechen. Drittens kehrt der Gedanke aus dieser Entfremdung in sich selbst zurück, hebt das Anderssein der Natur auf, und wird erst dadurch wirklicher, sich wissender Gedanke, oder Geist. Der logische Gedanke, der als solcher noch gar nicht existirte, und in der Natur nur eine inadäquate Existenz erlangte, hat hier eine seinem Begriffe angemessene Realität erhalten; erst im Geiste hat also die Darstellung Gottes den höchsten Gipfel erreicht.

Dreizehnte Vorlesung.

Fortsetzung: Hegels Logik.

Fallen lassend alle Voraussetzungen des erscheinenden Geistes und unmittelbar mit sich selber beginnend, stellt die Logik das göttliche Denken dar, welches nach und nach alle in ihm eingeschlossenen Gegensätze enthüllt, und sie zuletzt, den Kreis ihrer Entwickelung schließend, in die höchste Idee zusammennimmt. Die Logik hat es nicht bloß mit dem subjectiven Denken, als einer Operation unseres Geistes, zu thun, sondern entwickelt die reinen Kategorien als die einfachen Wesenheiten des Universums, als die bewegenden Mächte der Welt; sie existiren nicht der Zeit nach vor der Natur und dem Geiste, als ob die Schöpfung eine zeitliche wäre: werden aber in der Darstellung der Wissenschaft, wegen ihrer Priorität der Würde, als isolirte gedacht. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Logik und Metaphysik, Form und Inhalt sind also in untrennbarer Einheit, weil die Methode eben die immanente Fortbewegung dieser Principien selber ist.

Wie Kant, Fichte, Schelling und Solger sie andeuteten, so faßt Hegel nun die drei Momente der Methode in letzter Vollendung also auf, daß das erste das verständige Denken sei, wo, wie bei den Dogmatikern, von zwei Bestimmungen entweder die eine oder die andere behauptet

wird. Die zweite logische Thätigkeit zeigt aber, wie solche Verstandesbestimmungen sich in dieser ihrer Trennung nicht erhalten können, sondern sich durch sich selbst aufheben und in ihr Gegentheil umschlagen; diese Thätigkeit ist die negativ-vernünftige oder dialektische, auf die sich der Kantische Kriticismus und der Skepticismus beschränken. In dieser negativen Mitte der Methode, welche der immanente Pulsschlag ihres Lebens ist, ist aber das positive Resultat eigentlich schon enthalten. Denn wenn jedes der Entgegengesetzten in sein Anderes übergeht, so sind sie Beide Eins; und dieses Dritte, die höhere Einheit der Gegensätze, ist als das wahre Ergebniß der dialektischen Bewegung anzuerkennen. Diese dritte Thätigkeit ist die positiv-vernünftige oder speculative. Ihr Resultat ist aber nicht ein todtes Residuum, das nur im Dritten gegenwärtig ist; sondern die Wahrheit ist die Bewegung dieser Drei, welche Eins sind, — das Product also nicht von seinem Werden und seiner Selbstbewegung getrennt. In dem Augenblicke, wo die dialektische Bewegung die Gegensätze aus der ewigen Schöpferkraft des Gedankens herausseßt, führt sie dieselben auch zur erfüllten Einheit zurück. Schaffen und Richten sind also nicht an Vergangenheit und Zukunft vertheilt, sondern vereinen sich im Momente der Gegenwart.

Mit diesen drei Momenten ist ein logisches Ganzes vollendet, und es wird zu einer neuen Entwickelung fortgeschritten, bis diese Selbstbewegung den Kreislauf vollendet und die absolute Idee sich als alles Sein erfaßt hat. Weil erst die vollendete Bewegung das Wahre ist, so ist der Anfang der Wissenschaft das Schlechteste, Unentwickeltste. Die verschiedenen Stufen sind allmählige Enthüllungen des göttlichen Wesens, das erst zuletzt in seiner ganzen Klarheit

offenbar wird. Da wir nichts als Anfang voraussetzen dürfen, so müssen wir mit dem Anfang anfangen. Im Anfang ist die Sache; mehr wissen wir von ihr noch nicht, indem wir nur ihren Anfang wissen. Dieses bloße Ist müssen wir durch Entwickelung aufheben, um zu einem neuen wahrhaftern Anfang zu gelangen, bis wir am Ende den absoluten Anfang, das höchste Princip der Dinge, erreichen; wo

— der Anfang und das Ende
Sich in Eins zusammenschlingt.

Da Hegel alle historischen Principien der Philosophie in sich vereinigt, so hat er auch mit dem Principe des Denkers begonnen, in welchen der Blitz des reinen Gedankens zuerst eingeschlagen ist; das ist Parmenides, der das reine Sein, mit absolutem Ausschluß seines Gegensatzes, zum alleinigen Princip der Dinge macht.

Das reine Sein ist aber nur das reine Denken, nichts Bestimmtes, Aufweisbares, Wirkliches; es ist das Bestimmungslose, zu dem wir nur durch absolute Negation jeder Bestimmtheit kommen. Um das Sein zu denken, müssen wir also von allen Dingen abstrahiren, d. h. das Nichts derselben denken; und so hat die Dialektik aus jenem Gegensatz sein Anderes entwickelt. Zeno hatte denselben Gedanken als Parmenides, nur drückte er ihn negativ aus, indem er behauptete, daß das Wahre nur die Negation jedes bestimmten Seins sei. Aber das Nichts ist doch auch, und zwar dieselbe Abstraction, welche das Sein ist, derselbe reine Gedanke, der nichts Bestimmtes denkt. Sein und Nichts sind also absolut identisch, und zugleich sind sie die schroffsten Gegensätze, die es giebt; Beides kann nur dadurch vermittelt werden, daß sie stets in einander umschlagen.

Diesen Uebergang von Sein und Nichts in einander nennen wir Werden, das stete Entstehen und Ver-

gehen, den ewigen Fluß aller Dinge, der das Princip der Philosophie Heraklits ist: des ersten speculativen Philosophen, weil er zuerst die Einheit Entgegengesetzter behauptete. Wir können hier also „Land" rufen, wiewohl er beim Volk als der Dunkele verschrieen ist. Nur die erste und die dritte Stufe, als die unaufgeschlossene oder die entwickelte Einheit, können Definitionen Gottes sein, nicht die zweite, die den Gegensatz enthält. So haben wir bei Parmenides die erste Definition gesehen; und Heraklit fügt die zweite hinzu, indem er das Lebensprincip der Dinge als die pulsirende Unruhe des absoluten Gedankens aussprach.

Die Unruhe des Werdens ist jedoch ein neuer Widerspruch, da, wenn Sein und Nichts einmal in einander übergegangen sind, sie sich nicht mehr als Entgegengesetzte in einander stürzen können; sie ruhen also thatenlos in ihrer Einheit aus. Das Product des Werdens ist das Gewordene, die ruhige Einheit von Sein und Nichts. Ein Sein, das mit einer Negation verknüpft ist, nennen wir ein endliches; die Negation, die es an ihm hat, ist seine Grenze. Diese Grenze macht das Endliche erst zu dem, was es ist, zu einem Bestimmten. Das Negative macht also erst das Sein des Endlichen aus; und Spinoza hatte Recht zu sagen, daß jede Bestimmtheit eine Negation sei. Ein solches bestimmtes, begrenztes oder endliches Sein nennen wir nun ein Dasein: eigentlich ein Sein, was hier, und nicht dort ist, aber so daß die Begrenzung des Seins nicht bloß den Raum betrifft. Das Negative oder die Grenze an jedem Dasein ist aber ebenso Sein; denn wegen der ruhigen Einheit von Sein und Nichtsein, zu der wir gelangt waren, ist jedes Sein mit einem Nichtsein, aber auch jedes Nichtsein mit einem Sein verknüpft. Da-

mit das Dasein begrenzt sei, muß die Grenze dieses Daseins sein; diese seiende Grenze des Daseins ist das Andere, wie das bestimmte Sein, dem das Andere gegenüber steht, Etwas genannt werden kann. Ebenso ist aber auch das Etwas das Andere jenes Andern, und dieses damit gleichfalls ein Etwas, ein Sein mit einer Negation; Beide sind Andere gegen einander. Die seiende Bestimmtheit die in jedem Etwas enthalten ist, nennen wir seine Qualität. Die Qualität des Andern, welche als nichtseiende Grenze am Etwas ist, ist in diesem, wie Aristoteles sagt, nur der Beraubung nach vorhanden.

Wegen des steten Umschlagens von Sein in Nichts und von Nichts in Sein steht die Qualität eines Dinges aber immer auf dem Sprunge, in Beraubung, und die Beraubung, in seiende Qualität überzugehen. Die Natur des Daseins, ein Endliches zu sein, offenbart sich hiermit; es kann dem Processe nicht entgehen, weil Sein und Nichts in seinem Innern auch in Gegensatz verblieben sind. Die Heiterkeit des Daseins will zwar die Negation von sich abhalten und spricht dessen Bestimmtheit als Realität aus. Aber gerade dadurch, daß es das Sein von seinem Nichtsein isolirt, macht es dasselbe zu einem einseitigen, das dann ins Nichtsein umschlägt, welches aber selbst wieder ein Sein, — nur ein anderes, als das erste, ist. Das Dasein ist so in die Veränderung gerissen; und es ist der Fluch des Daseins, nicht aushalten zu können, sondern seiner Auflösung entgegen zu eilen.

Denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Die Kategorien, die uns seit dem Gedanken des Werdens unter den Händen in reicher Fülle entstanden, sind

unfähig, Principe philosophischer Systeme zu werden, weil sie, wie das Nichts, in die zweite Stufe eines logischen Ganzen fallen, wo die Verhältnisse des Gegensatzes, der Endlichkeit, als solche eintreten, während eine Philosophie doch das oberste Princip der Dinge aufstellen will. Nur durch eine höhere Auffassung dieser Kategorien der Endlichkeit werden sie fähig, philosophischen Systemen zu Grunde gelegt zu werden. Wenn wir also die Grenze nicht als das Bestimmte, sondern als das Bestimmende, als das sich selbst bestimmende Princip der Dinge auffassen, wie es die Alten thun, wenn sie es als ὅρος, πέρας u. s. w. aussprechen: so müssen wir es als ein Hauptprincip in den Philosophien des Pythagoras, Plato und Proklus anerkennen, wiewohl namentlich die beiden Letzteren sich noch höherer Kategorien bedient haben.

Auf die Spitze der Endlichkeit angelangt, ist die Veränderung aber zugleich der Punkt, wo sie culminirt, und ein Höheres durch sich hindurch scheinen läßt. Die Veränderung ist nämlich in rastloser Thätigkeit und Unruhe begriffen. Denn da jedes Etwas das Nichts seiner selbst als ein sein Könnendes an sich hat, so ist es in steter Veränderung begriffen; es wird jeden Augenblick ein Anderes. Dieses Andere, als selbst ein Etwas, wird ebenso wieder zu einem Andern; und so geht das Endliche von einer Bestimmtheit zur andern ins Unendliche weiter. Die Bestimmung des Endlichen ist also die Unendlichkeit: alle Qualitäten, die bloß der Beraubung nach in ihm enthalten sind, als seine realen Beschaffenheiten zu setzen. Aber die jedesmalige Beschaffenheit eines Dinges entspricht seiner Bestimmung nie, weil diese die Unendlichkeit der Qualitäten ist, in der Realität aber Eine Beschaffenheit die andere ausschließt. Nur

durch stetes Uebergehen von einer Beschaffenheit zur andern kann das Endliche also die Unendlichkeit zu erreichen hoffen. Dieser Progreß ins Unendliche ist nun, wie wir gesehen haben, die Grund-Kategorie der Kantischen und Fichte'schen Philosophie. Doch läßt sich in ihm die Bestimmung des Endlichen nicht erreichen, weil er nur der gedankenlose Wechsel zwischen Endlichem und Unendlichem, Beschaffenheit und Bestimmung ist, der darum sich widerspricht, weil beide Gedanken nicht zusammengebracht werden, sondern zwischen beiden nur hin und her gegangen wird.

Es war schon viel werth, daß der Gedanke des Unendlichen neben dem des Endlichen hervortauchen konnte. Die Dialektik hat nun diese beiden Gedanken auf einander zu beziehen, und mit einander zu vermitteln, um zum höhern Dritten zu kommen, das ihre Einheit ist. Die Bestimmung, welche nicht realisirt ist, da sie in jeder Realisirung sich nur in eine neue Beschaffenheit verliert, ist nun die schlechte Unendlichkeit, die immer nur im Endlichen bleibt. Sie soll also immer nur sein, während die Beschaffenheit, als die existirende Grenze, immer nur nicht sein soll, also eine aufzuhebende Schranke ist. Die Kantische Moral dreht sich um das Sollen, die Fichte'sche Wissenschaftslehre um die Schranke, die Beide unüberwindlich bleiben; und doch lag es so nah, zur wahren Unendlichkeit durchzudringen. Denn da die Beschaffenheit, als eine Schranke für die Realisirung des Sollens, eben stets aufgehoben wird, um zu einer neuen Schranke fortzugehen u. s. f. ins Unendliche, so ist diese Negation der Bestimmung stets negirt. Der unendliche Progreß ist also in jedem Punkte nur die absolute Affirmation der Bestimmung; denn durch jede Aufhebung einer Schranke wird stets das Unbeschränkte

gesetzt. Daß sich die Schranke dann auch immer wieder erzeugt, hindert die Realität der Bestimmung keineswegs; sondern fördert sie vielmehr, da jede Schranke auch ein Moment der unendlichen Bestimmung ist. In der Schranke selbst zeigt sich also, wegen dieses ihres doppelten Charakters, das Unbeschränkte gegenwärtig. Das wahrhaft Unbegrenzte ist das absolut Affirmative, das uns durch Negation der Negation entsteht. Das Unendliche, als selbst diese Negation der Negation, hebt jede Schranke als Schranke auf, um sich selbst in dem ganzen Kreise der Endlichkeiten als das allein Seiende zu setzen; und so haben wir die Kategorie des sich selbst bestimmenden Unendlichen, das in der Totalität der Bestimmtheiten bei sich selbst bleibt.

Dieses Unendliche, das nicht jenseits des Endlichen ist, sondern in allem Dasein sich als das Seiende erhält, ist das Fürsichsein: nicht wieder das reine Sein des Anfangs, sondern das mit dem ganzen Reichthum des Daseins erfüllte Sein, den es aber auch wieder in Eine untrennbare Einheit zurücknimmt. Das Unendliche ist also das Eins, in welchem alle Mannigfaltigkeit zerbrochen ist; — der Standpunkt des Xenophanes, indem er sagt, Gott sei das Eine. Das Dasein ist nun nicht mehr das Reale, sondern in die Idealität des Einen zurückgenommen, wie Leibnitz jedes Wesen eine einfache Monade nannte, in welcher die Totalität der Welt, aber nur als eine vorgestellte oder ideelle, enthalten sei. Damit aber das Eine alles Andersein in die Idealität zurücknehmen könne, muß dieses auch sein; weil jedoch das Eine am Andern nicht mehr ein Andersein hat, sondern eine aufgehobene Schranke, so ist das Andere des Einen selbst ein Eins. Alle sind Eins gegen einander; und das ist der Gedanke des Vielen, den

die Atomistiker, Leucipp, Demokrit und Epikur, für die Natur, Rousseau für den Staat zum absoluten Princip gemacht haben. Weil die unendliche Vielheit aber in jedem Punkte Eins ist, so sind die Vielen in Eine Einheit zusammengefaßt, welche die Allheit ist.

Dieses Zusammenfassen der vielen Eins in die Allheit ist aber zugleich ihr absolutes Außereinanderfallen. Denn indem Jedes Eins ist, die ganze Unendlichkeit in seinem Sein eingeschlossen hat, so idealisirt es alle anderen; jedes ist für sich absolut selbstständig, und so sind sie alle, wie Eine Einheit, so auch absolut einander äußerlich. Der Gedanke dieses Widerspruchs ist die Quantität, die, wenn auf die Einheit aller Vielen reflectirt wird, Continuität, wenn auf ihre gegenseitige Begrenzung, Discretion heißt. Die Grenze ist hier immer schon eine aufgehobene, weil jedes Eins dasselbe als das andere ist. In der Quantität giebt es also keine absolute Grenze, sondern über jedes bestimmte Quantum kann hinausgegangen werden. An jedem Continuirlichen kann eine Grenze gesetzt werden, und so die Theilung ins Unendlich-Kleine hineingehen: jedes Discrete über sich hinaus continuirt werden, und so ins Unendlich-Große hinausgehen. Der Progreß der schlechten Unendlichkeit ist der Quantität immanent, nicht mehr wie bei der Qualität durch deren Negation zu bewerkstelligen. Die Quantität ist also gleichgültig gegen ihre Veränderung; und die veränderte Quantität führt keine veränderte Qualität mit sich.

Allein da das Hinausgehen über die Grenze oder die Gleichgültigkeit gegen dieselbe eben die der Quantität immanente Bestimmung ist, so ist die Quantität in diesem Aeußerlich-Bestimmtsein an und für sich bestimmt. An jedem Punkte der Progression des Vielen kann inne gehalten, jede

Summe zu einer Einheit zusammengefaßt werden, und sich so als ein *Einfaches* darstellen. Diese Einfachheit ist die Wiederherstellung der Idealität in der Quantität, des An-undfürsichseins in dieser äußerlichen Bestimmtheit. Die Größe ist so einerseits *extensiv*, andererseits *intensiv*. Was nur eine äußerliche Menge gegen einander gleichgültiger Einer zu sein scheint, ist auch eine einfache Bestimmtheit, welche sich qualitativ von einer andern Summe Einer unterscheidet. Eine solche intensive Größe ist der *Grad*. Zwanzig Grad Wärme sind ein ganz einfaches Gefühl, welches sich qualitativ von größern oder geringern Wärmegraden unterscheidet; und doch beruht es rein auf einem quantitativen Fortschritt, wie es an der Ausdehnung der Quecksilbersäule auch die Natur einer extensiven Größe nicht verliert. Der Grad ist also ein qualitatives Sein, was aber durchaus seinen Grund in der quantitativen Bestimmtheit hat. Die Quantität erscheint hier als das Setzende der Qualität.

In Wahrheit aber ist die Quantität die Aeußerlichkeit des Seins, die nicht an und für sich bestimmt ist; und insofern sie dieß dennoch wird, ist die Qualität, die sich an dieselbe knüpft und in dieselbe legt, das Begründende derselben. Ein solches an und für sich bestimmtes Sein, das sich in der Gleichgültigkeit der Quantität nicht verliert, sondern dieselbe vielmehr zum Ausdruck seiner immanenten Bestimmtheit macht, ist das *Maß*. Eine gewisse Quantität ist an eine gewisse Qualität gebunden, und darf nicht weiter über sich hinausgehen, wenn sie zum Ausdruck dieser Qualität dienen soll. Doch kann sie, da sie noch Quantität bleibt, die Gleichgültigkeit der Grenze, die ihr inwohnt, auch nicht ganz verläugnen. Der ausgewachsene Mensch ist in der

Regel fünf bis sechs Fuß hoch; seine Größe kann nun etwas mehr oder weniger betragen, er bleibt immer ein Mensch. Doch ist nur eine gewisse Breite des Spielraums erlaubt, innerhalb dessen die Quantität sich ergehen kann, ohne der Qualität zu schaden. Wird diese Grenze aber überschritten, so schlägt die Qualität in eine andere um. Ist also einerseits im Maße die Qualität zwar das Begründende der Quantität, der sie jedoch eine gewisse Freiheit zugesteht: so überflügelt andererseits die zu sehr veränderte Quantität wieder die Qualität, indem sie selbst eine andere begründet. So sind Qualität und Quantität in stetem Uebergehen begriffen, da sie sich wechselsweise zum Erzeugten und zum Erzeugenden machen. Wasser auf 80° erwärmt giebt Dämpfe, auf 0° zurückgefallen wird es Eis; — ein qualitativer Unterschied. Dieses Umschlagen der Quantität und Qualität in einander haben die Megariker sehr gut, durch Aufstellung ihres σωρείτης und ihres φαλακρός, eingesehen; und aufs Moralische hat Aristoteles die Kategorie des Maßes angewendet, indem er sagte, die Tugend sei die richtige Mitte zwischen zwei lasterhaften Extremen eines Triebes.

Durch das Vergehen und Entstehen von Qualitäten vermittelst quantitativer Veränderung haben wir die Gleichgültigkeit alles an und für sich bestimmten Seins, wie vorhin der bloßen Quantität. Aller Unterschied der Qualitäten ist eine ebenso aufgehobene Grenze, wie die Vielen in der Quantität keine Grenzen gegen einander hatten. Alle Mannigfaltigkeit des Seins ist also in eine absolute Indifferenz zurückgegangen. Alles ist Eine Einheit, welche sich in Qualitäten und Eigenschaften vervielfältigt, ohne sich selbst damit in den Unterschied zu verlieren. Die Grenze ist also für dieses Eine eine gleichgültige; und daher hat Schelling

in ſeinem urſprünglichen Syſteme die qualitative Indifferenz aller Dinge zum Princip gemacht. Wenn aber eine Differenz in den einzelnen Dingen Statt finde, ſagte er, ſo könne ſie nur eine quantitative ſein.

Dieſes indifferente Sein, welches, als das in aller Aeußerlichkeit des Daſeins an und für ſich beſtimmte, ſich ſelbſt in ſeiner Einheit erhält, iſt das Weſen, welches, als die vollendete Idealität des Fürſichſeins, ſich in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Scheins nicht verliert, ſondern in dieſem ſeinem Andern vielmehr erſt zur Weſenhaftigkeit gelangt; ſein Außerſichgehen iſt ſein Beiſichankommen. Die ganze Fülle des Seins erweiſt ſich als ein Scheinen des Weſens in ſich ſelbſt. Der νοῦς des Anaxagoras iſt dieß reine Weſen, welches im Scheine des Andersſeins ſich nicht aufgiebt, während ſeine Homöomerien ſelbſt dieſer bunte Schein der unendlichen Mannigfaltigkeiten ſind, in denen ſich das einfache Weſen jedes Dinges darſtellt. Das Gebiet des Scheins aber für ſich zum ganzen Umfang des Weſens zu machen, iſt der Standpunkt der Sophiſten.

Das Weſen, als das in aller Mannigfaltigkeit des Scheins ſich ſelbſt gleich Bleibende, iſt die Identität aller Dinge: aber nicht in dem trivialen Sinne, daß alle Dinge mit ſich ſelbſt identiſch ſind, wie das Grund-Princip des Verſtandes, der Satz des Widerſpruchs, es behauptet; ſondern im ſpeculativen Sinne, daß alle Dinge unter einander identiſch ſind. So iſt die Identität eine Identität der Identität und Nicht-Identität; und in dieſem Sinne hatte Schelling ſein Identitätsſyſtem aufgeſtellt.

Weil die Identität des Weſens die nicht identiſche Mannigfaltigkeit des Scheins in ſich ſchließt, ſo trägt es den Unterſchied in ſich ſelbſt, aber nicht als eine fremde,

von Außen darin gesetzte Bestimmtheit; sondern das Wesen ist das sich in sich selbst Unterscheidende. Dadurch daß die ganze Mannigfaltigkeit der Unterschiede in der Einfachheit des Wesens steckt, ist es selbst der Widerspruch, der es treibt, diese Unterschiede aus sich herauszusetzen. Das Wesen, als diese Thätigkeit, die Unterschiede stets aus sich zu entwickeln, ist der Grund. Diese Kategorie haben Philo, die Neuplatoniker, die Gnostiker und die Cabbala, kurz das Emanationssystem zum Princip der Philosophie gemacht. Als Totalität des Wesens hat der Grund die Momente desselben in sich vereint. Nach der Seite der reinen Identität mit sich, erscheint er als Grundlage oder Materie: nach der Seite des Unterschiedes, als Form; und das sind die beiden ersten Ursachen unter den vieren, welche Aristoteles für die ersten Principien der Dinge angiebt. Form und Materie sind aber Abstractionen, die nur in ihrer Einheit Wahrheit haben. Die formirte Materie und die materialisirte Form ist der Inhalt; das gegen die Formbeziehung des Grundes und des Begründeten Gleichgültige, und unter beiden Formen sich gleich Bleibende.

Da das Begründete denselben Inhalt hat als der Grund, so ist das Wesen damit vollständig in die Erscheinung getreten. Weil die Erscheinung aber den ganzen Inhalt des Wesens in sich selbst findet, so vergißt sie, daß sie von einem Grunde hergekommen, und stellt sich in ihrer Totalität als unmittelbares Sein wieder her. Diese zum unmittelbaren Sein gewordene Erscheinung ist die Existenz, welche, den Grund ihres Seins in sich selber habend, Ding genannt wird. Die Mannigfaltigkeit der Formen, welche aus diesem Grunde hervorgehen, sind die Eigenschaften.

Da aber ohne die Eigenschaften das Ding vielmehr zur leeren Dingheit wird, so sind umgekehrt auch die Eigenschaften die Gründe des Dinges. Eine solche Reihe von Gründen, die so in ihrer zusammengefaßten Totalität erst die Existenz des Dinges hervorbringen, nennt man seine Bedingungen. Ist die Totalität der Bedingungen da, so tritt die Sache in die Existenz. Erscheint so die Sache zunächst auch als das Bedingte, und die mannigfaltigen Seiten derselben als das Bedingende: so sind diese doch vielmehr die Voraussetzungen, welche die schon an sich vorhandene Sache sich macht, um aus diesem Kreise ihrer Bedingungen eben nur mit sich selbst zusammenzugehen, und das Wesentliche, was sie ist, nun auch in der Erscheinung zu setzen. Eine solche Sache ist also vielmehr das Bedingende ihrer Bedingungen, mithin das sich selbst Bedingende, oder das Unbedingte; und das ist eine vielfach in der Kantischen und Jacobi'schen Philosophie gebrauchte Kategorie, wenn sie auch deren tiefere Bedeutung nicht zu fassen vermochten, indem sie das Bedingte nicht als ein im Unbedingten aufgehobenes Moment darzustellen wußten.

Das Wesen, was so durch die Erscheinung hindurchbricht, und sich als das übersinnliche Substrat derselben kund giebt, hat Kant das Ding-an-sich genannt; — eine einseitige Kategorie, weil sie in die leere Identität des Wesens zurückfällt, die jenseits der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen stehen bleibt. In Wahrheit aber ist das Wesen, als die sich selbst in die Existenz setzende Sache, das sich in seinen beiden Formen als Wesen und Erscheinung gleich Bleibende. Das Wesen ist also ein Verhältniß Zweier, die sich als Wesen und Erscheinung von einander unterscheiden, und deren Jedes selbst die Totalität des Wesens

und der Erscheinung ist, nur von zwei verschiedene Seiten angesehen. So haben wir das Verhältniß des Ganzen und der Theile, von denen jenes nur die Totalität der Theile, diese ebenso nur das Ganze sind. Das Ganze und die Theile sind die eigentliche Kategorie des Pantheismus, und daher unsere Philosophie, die diese Kategorie keinesweges für die letzte hält, weit davon entfernt, Pantheismus zu sein. Die Theile bilden erst durch ihre Zusammenfassung das Ganze, und das Ganze erzeugt sich die Theile; so liegen beide Seiten nicht ruhig nebeneinander, sondern die Beziehung des Grundes ist darin wiederhergestellt. Das Ganze, als das Setzende der Theile der Erscheinung, ist die Kraft: die Erscheinung, als die vollständige Manifestation der Kraft, deren Aeußerung. Da sich die Größe der Kraft nur an der Aeußerung ergiebt, so sind Inneres und Aeußeres identisch, und die zwei Totalitäten des Wesens Eine wesentliche Existenz geworden:

Der Schein, was wär' er, dem das Wesen fehlte?
Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene?

Diese vollendete Identität des Wesens und der Erscheinung ist die Wirklichkeit, der Standpunkt der Philosophie des Aristoteles. Die Wirklichkeit hat, als Totalität, die Momente des Innern und des Aeußern an ihr selbst. Die Innerlichkeit der Wirklichkeit ist ihre Möglichkeit, als die Kraft, den ganzen Reichthum der Wirklichkeit aus sich zu erzeugen. Eine solche Möglichkeit ist die reale, der die Thätigkeit des Uebersetzens des Innern ins Aeußere immanent ist. Die Formen der Dinge, sagt Aristoteles, sind die der Materie immanente Ursache; und so faßt Aristoteles dieselben als wirkende Ursache, welche das dritte seiner Principien bildet. Da bei Plato diese wirkende Ursache fehlt,

so erscheinen seine Ideen mehr nur in Form der ruhenden Möglichkeit.

Indem nun die Wirklichkeit das in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung sich offenbarende Wesen ist, so wird jede Seite der Erscheinung von dieser Wirklichkeit durchdrungen; zugleich haben sie den Schein selbstständiger Existenzen noch nicht verloren. Wie die ganze Wirklichkeit aber ihre eigene Möglichkeit in sich enthält, so erscheint, wenn ich Eine Seite dieser Wirklichkeit herausreiße, die Totalität der übrigen Seiten als die Möglichkeit jener ersten. Jede Seite hat also ihre Möglichkeit nicht in sich, sondern in einer andern: diese wieder in einer andern, u. s. f. ins Unendliche. Eine Existenz, welche ihre Möglichkeit in einer andern hat, ist eine nur mögliche, weil ihr, um zu sein, das Sein der andern nöthig ist. Ist nun das, was die Möglichkeit einer andern Existenz ist, so ist auch diese Existenz; eine solche Existenz nennen wir eine zufällige. Da aber alle zufälligen Existenzen gegenseitig in einander gegründet sind, so ist es eine und dieselbe Wirklichkeit, welche in dem Scheine dieser Mannigfaltigkeit sich nur selbst als die wesentliche Existenz manifestirt; und das ist die Nothwendigkeit, das innere verborgene Band scheinbar Selbstständiger. Die Stoiker haben diese Kategorie am meisten ausgebildet.

Das Nothwendige verliert sich jedoch nicht im Zufälligen, weil dieses den falschen Schein der Selbstständigkeit, den es hat, selber aufhebt, und eben das ist, was nicht in sich, sondern in einem Andern gegründet ist. Das Zufällige, was so in dem Nothwendigen wurzelt, nennen wir die Accidenzen; das Nothwendige aber, aus dem alle Accidenzen hervortreten und in das sie wieder zurückkehren,

ist die Substanz. Cartesius und besonders Spinoza haben diese Definition Gottes an die Spitze ihrer Systeme gestellt, und damit den ersten Fortschritt seit Aristoteles gethan, indem in der Zwischenzeit kein neues Princip hervorgetreten ist. Da die Totalität der Accidenzen die Substanz selber ist, so sind die Accidenzen selber zur Substanz geworden. Indem Substanz und Accidenz sich nun wie Thätigkeit und Leiden zu einander verhalten, so haben wir jetzt eine thätige Substanz, die Ursache, und eine leidende, die Wirkung. Die Ursache des Universums hat denselben Inhalt, als dieses; die Totalität der Wirkungen ist also der Ursache gleich. Gott ist also die Ursache seiner selbst; und dieß ist die zweite Definition desselben im Systeme Spinoza's. Indem jede Accidenz aber zu einer Ursache gemacht wird, so hat sie ihre Wirkung in einer andern Accidenz; diese hat wieder eine neue Wirkung u. s. w. ins Unendliche. Ebenso hat jede Ursache eine neue Ursache, und auch hier geht der Progreß ins Unendliche fort. Wie die zufälligen Dinge eine endlose Reihe bilden, so muß auch diese äußerliche Nothwendigkeit der endlichen Ursachen und Wirkungen, die eben selbst nur eine Zufälligkeit ist, in den unendlichen Progreß auslaufen. Doch ist selbst in diesem ganz endlichen Verhältnisse jede Ursache auch Wirkung, jede Wirkung auch Ursache; und indem sie dieß nun nicht bloß nach verschiedenen Richtungen hin sind, sondern Jedes gegen jedes Andere als Ursache und Wirkung erscheint, so haben wir die Kategorie der Wechselwirkung, welche dem Französischen Materialismus zu Grunde liegt.

In dieser Kette der Wechselwirkung und gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge von einander verschwindet ihre Selbstständigkeit, und damit die Vielheit der Substanzen.

Alles ist nur Eine Substanz, die in Wechselwirkung mit sich selbst ist: das Absolute, von dem alle Dinge nur eine Art und Weise der Existenz sind, und das sich in ihnen als die unendliche Substanz erhält. Diese vollendetste Kategorie des Wesens ist von Spinoza, besonders aber von Schelling zu Grunde gelegt worden.

Das sich in allem Sein vollkommen durchsichtig gewordene Wesen ist der Begriff, worin die Innerlichkeit des Wesens ebenso alles wahrhaft Seiende ist. Der Begriff ist das innere Wesen der Dinge; und sie sind nur, was sie in ihrem innersten Begriffe darstellen. Dieser Begriff, als das in allem Unterschiede des Seins sich gleich bleibende Wesen, ist das Allgemeine. Das Allgemeine, insofern es sich in sich selbst und aus sich selbst in seine Unterschiede auseinandergelegt hat, ist das Besondere, das damit eben ein bestimmtes Allgemeines ist und sich wie die Art zur Gattung verhält. Erst im Einzelnen aber ist das Allgemeine vollkommen realisirt, und mit dem Besondern verbunden. Das Einzelne enthält das Allgemeine in einer Besonderheit; das Einzelne ist also das Reichste. Das Allgemeine ist aber nur dadurch das wahrhaft Allgemeine, daß es nicht außer den Einzelnen existirt, weil es sonst selbst zu einem Beschränkten, oder Abstracten würde. Das Allgemeine ist also der in jedem Einzelnen durchbrechende Proceß des Begriffs, der, indem er in jedem Einzelnen zur Realisirung kommt, die Unangemessenheit aufhebt, welche das Einzelne hat, und es entweder auf positive Weise oder durch Negation desselben dem Allgemeinen gemäß macht. Malebranche faßte Gott als den absolut allgemeinen Weltbegriff, in dem alle Besonderheit und Einzelnheit eingeschlossen sei. Plato's Ideen sind die besonderen Allgemeinheiten, als die ruhenden Wesenheiten der Dinge.

Wenn im Christenthum Gott als Person aufgefaßt ist, so liegt darin, daß nicht die abstracte Allgemeinheit als das Göttliche behauptet werden kann, ebensowenig aber eine eingebildete Einzelnheit, die nur den Sinn einer jenseitigen Existenz hätte. Sondern das Allgemeine, das sich besondert, und in der wirklichen Einzelnheit dieselbe zu sich erhebt, indem sie zu derselben herabsteigt, ist die wahre Dreieinigkeit des Christenthums, worin die drei Momente des göttlichen Wesens dennoch nur Eine Natur ausmachen.

Wie das Einzelne einerseits die Verwirklichung des Allgemeinen ist, so ist es auch dem Allgemeinen nicht angemessen, da es durch Negation seiner unmittelbaren Einzelnheit erst dem Begriffe angemessen werden muß. Das Einzelne ist so auf das Allgemeine als eine ihm unangemessene Existenz bezogen; oder vielmehr es ist der Begriff selbst, der sich so in diese zwei Seiten auseinanderlegt, — die ursprüngliche Theilung des Begriffs im Urtheil. Weder das Allgemeine jenseits des Einzelnen, noch das Einzelne außerhalb des Allgemeinen existirt wahrhaft. Subject und Prädicat sind Beides Abstractionen: nur das Band zwischen diesen beiden Seiten, die logische Copula, ist das wahrhaft Seiende; und so hat Schelling sie zu einer Grund-Kategorie seiner spätern Theosophie gemacht.

Indem die logische Copula das Allgemeine mit dem Einzelnen verknüpft, so ist sie die Besonderheit; und wir haben deßhalb die drei Momente des Begriffs, die zu selbstständigen Gliedern geworden, und im Schlusse in nothwendige Verknüpfung gesetzt sind. Wie das Urtheil, so ist auch der Schluß eine Kategorie der Dinge. Während sich aber im Urtheil die Endlichkeit der Dinge offenbart, so zeigt sich im Schluß ihre Vernünftigkeit und Ewigkeit. Alle

Dinge sind Allgemeines, Besonderes und Einzelnes, die in Eine Einheit zusammengeschlossen werden. Die philosophische Methode, wonach drei Glieder zu Einer Totalität zusammengefaßt werden, zeigt sich hier vollständig.

Zugleich sind diese Drei auch nicht bloße Momente des Begriffs, sondern jedes Glied ist durch sein Zusammengeschlossensein mit dem andern selbst der ganze Begriff, d. h. selbst die Totalität der drei Momente geworden; jedes ist also, als Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, die Einzelnheit. Dieses Verhältniß der Einzelnheit zur Einzelnheit, deren jede, als der totale Begriff, absolut selbstständig und unabhängig gegen jede andere Einzelnheit erscheint, ist die Objectivität, während wir bisher die Subjectivität des Begriffs betrachtet haben. Das äußerliche Verhältniß der Einzelnheiten zu einander, wo jeder Eindruck der sich dem Ganzen mittheilt, nur von Außen kommt, ist der Mechanismus; — ein Standpunkt, auf dem die Cartesianische Philosophie steht. Im Mechanismus herrscht die Gewalt; wenn aber jedes Object der ganze Begriff ist, wie in der Leibnitzischen Monadologie jedes Individuum die ganze Weltvorstellung, so weicht es der Gewalt des andern nur, weil die Identität des Begriffs sich in dasselbe hineincontinuirt.

Indem jedes Object, als der ganze Begriff, an sich das andere enthält, und also darauf bezogen ist, so haben wir das dynamische Verhältniß der Objecte. Als Extreme des Schlusses begegnen sie sich in einem gleichgültigen Medium, das aber durch ihre Berührung die Veranlassung ihrer gegenseitigen Durchdringung wird; dieß Product des dynamischen Processes ist die Neutralität der Gegensätze.

Die Neutralität, als der ganze Begriff, steht aber den

einseitigen dynamischen Objecten, aus denen sie resultirt, so wie den mechanischen Objecten noch gegenüber, die Beide die auseinander gerissenen Momenten des Begriffs darstellen. Die Subjectivität des ganzen Begriffs ist also, als subjectiver Zweck, das Eine Extrem des Schlusses zu den äußerlichen Objecten, in welchen er sich realisiren will, und die das andere Extrem des Schlusses bilden. Wie das Object dem Zwecke einerseits nicht angemessen ist, so ist es doch andererseits, als an sich den Begriff in sich habend, demselben auch angemessen. Ein solches Object bildet, als Mitte des Schlusses, das Mittel, wodurch der subjective Zweck sich ausführt. Diese Teleologie, welche einen Zweck nur von Außen an ein Object bringt, und ihn durch äußerliche Mittel realisirt, ist die äußere Zweckmäßigkeit.

Indem aber jedes Object an sich selbst die Totalität des Begriffs ist, so urtheilt es sich selbst in die zwei Seiten des Zwecks und des Mittels, und ist als Seele die immanente Thätigkeit, in seinen Gliedern, als dem Mittel, die Einheit des Zwecks zu erhalten. Diese innere Zweckmäßigkeit, welche besonders als Entelechie der Standpunkt der Philosophie des Aristoteles ist, da sie die vierte und höchste Ursache in derselben abgiebt, ist das Leben, die Einheit des subjectiven und objectiven Begriffs, der Seele und des Leibes, und damit die Idee, aber selbst noch in Form der unmittelbaren Einzelnheit. Das Leben ist daher nur als Lebendiges, und steht noch einer unorganischen Welt gegenüber. Plato's und Aristoteles' Philosophien stehen auf der Stufe, das Universum als Lebendiges zu fassen; und mit Schelling und seinen Nachfolgern hat die Philosophie den Standpunkt der Idee erreicht. Doch erscheint sie bei Schelling noch in einer bestimmten

Form, wiewohl schon als alle Wirklichkeit, während Kant sie, als subjective Idee, nur in eine jenseitige Ferne entrückte.

Indem die Idee, als lebendiges Individuum, die Form der Einzelnheit, die ihr noch anklebt, abthun will, wird sie Erkennen; — das Individuum, welches als Allgemeines die Totalität der Außenwelt in seine Allgemeinheit aufnimmt. Durch diesen Proceß der Theorie ist die abstracte Allgemeinheit des Erkennens erfüllt und zum Wahren geworden. Das Subject, als die so erfüllte Allgemeinheit, wird nun zur innern Quelle der Thätigkeit, aus dem Schooße der Wahrheit die Einzelnheiten der objectiven Welt umzugestalten, und diesem Begriffe gemäß zu machen. Während in der Idee des Wahren die objective Idee die Regel für die subjective war, so ist im Guten die subjective Idee die Regel der objectiven. In dem Schönen ist die Production der objectiven Idee aus dem subjectiven Ideale zugleich eine ruhige Anschauung der vollkommenen Angemessenheit der Realität zur Idee. Theorie und Praxis sind also im Schönen vereint, diese Einheit im Ideal aber selbst nur in Form eines einzelnen Objects, wie in der Idee des Lebens; und dieß ist noch der Mangel des Schönen. Plato, Schelling und Solger haben die Idee in dieser der höchsten Form zunächst stehenden Bestimmtheit aufgefaßt.

Daß nun diese Selbstproduction der objectiven Wahrheit, als die Erkenntniß der schon vorhandenen Wahrheit, selbst nicht in Form der Einzelnheit, sondern auf allgemeine Weise im Elemente der reinen Idee selber Statt finde, ist die absolute Selbstbewegung dieser Idee selbst, der immanente Rhythmus ihres Inhalts. Die Idee ist nur als Proceß in ihr zu fassen, als Bewegung. Denn das Wahre ist nicht ein nur Ruhendes, sondern als sich selbst bewegend, als

lebendig: das ewige Unterscheiden und die in Einem setzende Reduction dieses Unterschiedes, — eine Bewegung in sich, die ebenso absolute Ruhe ist. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr Alles in sich befaßt, und hält, weil sie sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist. Dieß ist der Standpunkt der absoluten Idee, die in untrennbarer Einheit ebenso die absolute Methode ist; und indem diese Einheit der neue Standpunkt ist, den Hegel in der Geschichte der Philosophie erreicht hat, so konnte ich, was mehrfach angegriffen worden, aussprechen, daß die Findung der absoluten Methode das eigentliche Verdienst Hegels in der Geschichte der Philosophie sei. Daß er aus dieser absoluten Methode auch den absoluten Inhalt der Philosophie in systematischer Ordnung entwickelt habe, brauchte ich nicht hinzuzusetzen und versteht sich von selbst, indem seine Methode ja eben der mit dem Inhalt identische Gang der Wissenschaft ist. Von diesem übrigen Inhalt seines Philosophirens haben wir nun in der nächsten Vorlesung das Allgemeinste zu sagen.

Vierzehnte Vorlesung.

Fortsetzung: Hegels Naturphilosophie und Philosophie des Geistes.

Der Uebergang der logischen Idee in die Natur ist besonders durch Schelling, und Andere, die ihm nachgefolgt sind, der Gegenstand einer scharfen Kritik des Hegelschen Systems geworden. Hierüber haben wir uns also erst an Hegels Stelle mit Schelling auseinander zu setzen, ehe wir weiter gehen können. Schelling sagt: „Hegel nannte die Bewegung eine dialektische, weil der logische Begriff es war, der sich angeblich bewegte. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs — und welches Begriffs! — hielt, wie vorauszusehen, so lange vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging. So wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich, daß es der Idee, man weiß nicht warum, wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres bloß logischen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der rein logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden

sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegentheil umzuschlagen — sich gleichsam überzustürzen —, um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiction. Denn dieser Uebergang zur Natur ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden."

Zunächst ist hieran herauszuheben, was nicht bloß gegen den Uebergang der logischen Idee in die Natur, sondern gegen das ganze System geht. Schelling tadelt, daß der logische Begriff in sein Gegentheil umschlägt und wieder zu sich zurückkehrt: nicht, daß ein Lebendiges, Wirkliches dieses thut. Erstens aber hat er selbst den dem Hegelschen System abgelernten dialektischen Proceß jetzt, als Weltdialektik, in seinen drei Potenzen nur nachgeahmt; denn das Seinkönnen schlägt ihm ins Sein um, und nimmt in der dritten Potenz dieß Sein wieder ins Seinkönnen zurück. Sodann, wenn er unter diesen Potenzen sich ein Wirkliches, Lebendiges denkt, warum muthet er seinem Muster, dem Hegelschen Systeme, zu, daß dessen Begriff ein bloßer Begriff, nicht der göttliche Gedanke selber sei? Drittens ist in der That gerade nur bei Schelling die Weltdialektik, die nichts unentschieden lasse, ein leeres Wort, also kaum noch ein bloßer Begriff geblieben, während Hegel erst in seiner Logik die Arbeit unternommen, diese Weltdialektik in ihren großen Zügen, wie in ihrer kleinsten Ausbildung darzustellen. Aber die Hegelsche Philosophie sollte nun einmal negative Philosophie sein, also bloß subjectives Denken, das

nie den Schritt in die Wirklichkeit machen könne, ohne daß ihm der Faden abreiße u. s. w. Wunderlicher Weise begegnet aber wiederum nur Schelling alles dieß, was er hier seinem Nachfolger vorwirft; und er hat gerade seine negative und seine positive Philosophie beschrieben, während er die Logik und Naturphilosophie seines Gegners zu charakterisiren meint. Denn dem nothwendigen immanenten Denken der negativen Philosophie reißt Schelling mit voller Absicht selber den Faden ab, indem er vom sich selbst besitzenden Begriffe abbricht: man weiß nicht warum, wenn es nicht ist, um der Langeweile seiner negativen Potenzen zu entgehen. Dieser sich selbst besitzende Begriff jenseits der Wolken ist die erste Fiction dieser angeblich auf Offenbarung gegründeten Philosophie; die zweite war das Blindseiende, — und welches Blindseiende! Indem die positive Philosophie, zu diesem vom Begriffe übergehend, den schweren Schritt in die Wirklichkeit macht: so heißt dieß doch wohl im eigentlichsten Sinne, sich überstürzen.

Hegel aber verläugnet die Continuität seiner dialektischen Deductionen nicht; er springt nicht von einem nothwendigen Denken in ein freies über; er braucht nicht erst den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu machen, weil er mit seiner Weltdialektik schon immer in der Wirklichkeit ist; kurz, er hat keine negative Philosophie, auf die erst eine positive folgte, sondern beide sind ihm Eins. Hegel geht also gar nicht aus der nothwendigen Entwickelung des Gedankens heraus, denn dafür ist er Philosoph. Wenn er aber seine Gedanken der Wahrheit mit der Erfahrung vergleicht, und findet, daß sie ihr entsprechen: so hat er im Gedanken und durch den Gedanken die Sache, freilich als eine gedachte, damit aber eben ihr wahres Sein. Die Philosophie

erkennt also in der Erfahrung ihre Gedankenbestimmungen wieder, und ist die Reproduction der Gegenstände der Erfahrung als selbst erzeugter Gestaltungen des Denkens. Hegel webt also nicht, wie Schelling, in der Philosophie erst eine Menge bloß negativer Gedanken, um sie dann in der positiven Erfahrung, wie das Gewand der Penelope, wieder aufzutrennen, und durch ganz unspeculative Vorstellungen zu ersetzen; sondern seine Gedanken halten mit der Erfahrung Schritt und in ihr Stich, ohne daß diese deren Quelle sei.

Wenden wir dieß auf die Naturphilosophie an, so bleibt Hegel auch bei den Gestalten der Natur immer im Gedanken, aber im wirklichen Gedanken, oder im Gedanken der Wirklichkeit. Wie er die reinen Kategorien, Sein, Qualität, Wesen u. s. f. dachte, so wird er auch in der Naturphilosophie durch dialektische Selbstbewegung der absoluten Idee immer nur zu neuen Gedanken, zu Combinationen jener einfachen Kategorien kommen und zu nichts Anderem. Während aber in der Logik die neue Gestalt, welche das Resultat eines dialektischen Denkprocesses ist, selber eine reine Kategorie ist, wie z. B. Werden die Gestalt der Einheit von Sein und Nichts: so merken wir erst, daß wir aus der Logik in die Naturphilosophie gelangt sind, sobald die Gestalt oder Vorstellung, welche einer neuen Gedanken-Entwickelung entspricht, nicht mehr ein reiner Gedanke, sondern eine sinnliche Existenz ist, wie der Raum, die Zeit, die Bewegung u. s. w. Die logische Selbstbewegung des Begriffs hat sich dabei nicht überstürzt; sondern von selbst, und so daß die Subjectivität des Philosophirenden dabei ganz ausgeschlossen blieb, war sie in die Naturphilosophie übergegangen. Die Philosophie muß nichts Anderes sein wollen, als was sie ist, der Gedanke der Wirklichkeit; und

auch wo Schelling in der positiven Philosophie nun von der Wirklichkeit ausgehen will, hat er immer nur höchstens den Gedanken der Wirklichkeit, — und meistentheils nur eine sehr trübe und phantastische Vorstellung von derselben. Geben wir nun hiernach auch Schelling zu, daß Hegels Metaphysik „mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff angefangen:" so können wir doch nicht zugeben, daß „das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders- oder Sich-Untreuwerdens der Idee wieder eingeführt worden." Auch dieß Anderswerden bleibt eine rein aprioristische Idee; und daß wir diesen Begriff a posteriori als Natur vorfinden, wollen wir uns nur durch freie Zustimmung, ohne die mindeste Absicht einer Erschleichung, zugegeben wissen.

Das Nähere des Uebergangs der logischen Idee in den Begriff der Natur liegt nun darin, daß, indem die absolute Idee in ihrer dialektischen Selbstbewegung sich als den absoluten Inhalt alles Seins erkennt, sie eben nicht bloß logische Idee im abstracten Elemente des Gedankens ist, sondern vielmehr alle Wirklichkeit. Oder, um in Schellingscher Terminologie zu sprechen, weil die Logik unendliche Potenz des Seins ist, so hat sie eben auch die Macht, zur Wirklichkeit überzugehen. Der Rückgang aller Unterschiede und Gegensätze des Denkens in die absolute Idee läßt diese zur Unmittelbarkeit des Seins, von der wir in der Logik ausgingen, zurückkehren. Dieses Sein ist aber nicht mehr die Abstraction des Anfangs, worin alle Bestimmtheiten nur getilgt waren; im Gegentheil ist es die Totalität aller Bestimmtheiten, die aber darin zur einfachen Unmittelbarkeit zurückgekehrt und als untrennbare Momente erhalten sind. Wir haben also den Gedanken eines Seins, worin

alle Unterschiede als aufgehobene sind. Ueberall kann man zwar den Unterschied setzen; aber jedes Setzen eines Unterschiedes ist zugleich Aufheben desselben, so daß die reine einfache Identität des Seins in ungetrübter Einheit vorhanden ist. Die absolute Idee ist mithin in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Unterschieden ergossen, einer schließt absolut den anderen aus; und dennoch sind sie in gediegener Continuität, und ihre Bestimmtheit gegen einander ist eine unsagbare. Dieß ist die Forderung des Gedankens, zu der wir am Ende der Logik gekommen sind. Fragen wir, welche Vorstellung oder Gestalt die diesem Gedanken correspondirende Anschauung sei: so müssen wir sagen, der Raum. Er ist die absolute Idee selbst; denn er ist die absolute Identität der Identität und Nicht-Identität als actu existirend, indem jedes außer dem andern seiende Hier zugleich absolut identisch mit diesem seinem Andern ist. Das ist das nicht mehr, wie bei Schelling, mysteriöse, sondern nunmehr vollständig aufgeklärte Blindseiende, mit dem wir einen neuen Cyclus von Betrachtungen anfangen, aber nicht durch Abbrechen der bisherigen Reihe, sondern indem wir dieses erste Glied einer zweiten Reihe dem letzten Ringe der ersten Ordnung anhingen und aus ihr entspringen sahen.

Daß der Raum dann die Grundlage der Natur sei, daß wegen des absoluten Außereinander aller Unterschiede im Raume, ungeachtet ihrer absoluten Identität, der Raum und mithin die Natur den Gedanken in seinem absoluten Andersein darstellt, ist eine Betrachtung, die sich erst hinterher aus der Analyse des Gedankens ergiebt, dessen Recognition in der Anschauung uns der Raum gewährte. Ist also auch der Gedanke hier in seinem Andersein, so ist er sich doch nicht untreu geworden, wie Schelling Hegel vorwirft;

sondern Schelling allein wird in seiner positiven Philosophie dem Gedanken, ja seinem eigenen Gedanken untreu. Das Hegelsche Andersein des Gedankens ist aber selbst ein Gedanke; und der ganze Proceß der Naturphilosophie besteht nur darin, dieses Andersein, welches in der Mechanik am reinsten auftritt, wieder dem Gedanken adäquat zu machen, und aus der Natur den bewußten Gedanken zu produciren, wie der logische Gedanke sich zur bewußtlosen Vernunft der Natur verpuppte. Der Stufengang der Gestalten der Natur, den wir als soviel Umgestaltungen des sich aus seinem Andersein wiederherstellenden Gedankens ansehen müssen, hat keinen anderen Sinn, als diesen. Wir gehen also auch hier nicht aus dem Gedanken heraus, wandeln aber damit leichten Schrittes dennoch in der Wirklichkeit selbst, weil der Gedanke der Natur ihre wahre Wirklichkeit ist, dem die empirische Erscheinung der Natur sich schon adäquat finden wird, und nur so viel Wirklichkeit hat, als sie ihm adäquat ist.

Schon in der Zeit zeigt sich das erste Aufheben des Außereinander des Raumes, indem die verschiedenen Punkte nicht ruhig neben einander bleiben, sondern Einer den anderen verdrängt. Wie im Raum das Moment der bestehenden Continuität, so waltet in der Zeit die isolirte Discretion vor. Die Bewegung ist nun die Verknüpfung dieser beiden Seiten, indem die Negation des räumlichen Hier in jedem Augenblicke der Zeit eine Wiederherstellung des Hier ist. Daß die Negativität der Zeit mit der ruhigen Continuität des Raums nicht bloß im Widerspruch des Werdens verknüpft ist, sondern beide Gegensätze zur ruhigen Einheit des Daseins zusammensinken, ist die Materie, welche diese beiden Momente der seienden Continuität und nichtseienden

Discretion als Zusammensetzung und Undurchdringlichkeit an sich hat. Ein Hier ist durch die Attraction absolut auf das andere bezogen, und ebenso schließt eins das andere durch die Repulsion absolut von sich aus. Dieses ewige Suchen der Einheit, wobei die Vielen doch selbstständig bleiben, ist die Schwere. Die Materie ist so in dem steten Streben nach absoluter Identität begriffen, ohne dieselbe je erreichen zu können.

Wäre die Materie nur Eine Masse, so käme die Repulsion nicht zu ihrem Rechte; in der endlichen Mechanik sind daher viele Massen oder Körper in Verhältniß zu einander, welche einerseits, als sich repellirend, einander Widerstand leisten, sich stoßen, drücken u. s. w., also vermöge der Trägheit nur durch ein Anderes in Ruhe und Bewegung gesetzt werden: ebenso aber, ihrem innern Triebe folgend, durch den Fall zur Einheit mit ihrem absoluten Schwerpunkt zu gelangen suchen. Im Fall tritt die Attraction für sich hervor, und die Schwere erscheint lediglich unter dieser Form. Die Repulsion ist dagegen noch nicht als nothwendiges Moment der Schwere gesetzt, sondern erscheint nur unter der Form einer zufälligen Entfernung des Körpers vom Mittelpunkt der Erde. Da der Fall von dieser äußerlichen Bedingung abhängt, so ist er nur die bedingt freie Bewegung, die noch nicht gänzlich dem Begriff der Schwere entspricht, weil das Moment der Repulsion noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist.

Dieß geschieht nun in dem Himmel der Fixsterne, wo nicht mehr, wie im Fall, die bloße Abhängigkeit vieler Körper von einem Centralpunkt gesetzt ist, sondern die abstracte Selbstständigkeit unendlich vieler Lichtkörper zum Vorschein kommt, die in starrem Fürsichsein gegen einander verharren,

ohne ihre örtliche Beziehung gegen einander zu verändern. Kann nun auch hier die Attraction so wenig fehlen, als im Fall der Repulsion: so scheint sie ihnen doch insofern äußerlich zu sein, als das ganze Universum, sich um eine ideelle Axe, gewissermaßen um seinen absoluten Centralpunkt bewegend, doch ebenso gut als ruhend aufgefaßt werden muß, indem Bewegung nur durch den Gegensatz der Ruhe erkannt werden könnte.

Die Doppelsterne sind der Weg zur absoluten Realisirung der Schwere, indem hier zwei einander repellirende selbstständige Massen zugleich durch Attraction nothwendig gegen einander gravitiren, nur daß bei gleichen Massen das ideelle Centrum in die Mitte ihrer Entfernung, bei ungleichen Massen dem einen Sterne um so näher fällt, je mehr er den anderen an Masse übertrifft.

Selbst aber im Planetensysteme gravitirt die Sonne gegen die übrigen Körper des Systems, wie diese gegen sie; der Unterschied ist nur, daß, wenn diesen Perturbationen zufolge der Schwerpunkt des Systems nicht in den Mittelpunkt, ja vielleicht nicht einmal in den Körper der Sonne fällt, er ihr doch wenigstens sehr nahe liegt, und das Gravitiren der Sonne um diesen Mittelpunkt immer doch wie Ruhe angesehen werden kann, im Gegensatz zur Curve, die der Planet um die Sonne beschreibt. Das Sonnensystem ist nun in der absoluten Mechanik die Totalität und der vollendete Begriff der Schwere, weil alle Momente derselben hier zum gesonderten Dasein gekommen sind, und doch die Continuität und Flüssigkeit nicht verläugnen, die sie zu Einer Einheit zusammenschließt. In der Sonne erscheint die Repulsion der Fixsternnatur für sich hervorgetreten; doch hat sie, weil hier jedes Moment Totalität ist, die Attraction aller

ihrer Theile durchs Centrum, in der Rotation um sich selbst und auch um jenes ideelle Centrum des Systems, an sich.

Der Sonne, als dem Central-Körper, stehen nun entgegen die Körper der Peripherie, die Kometen für die Sonne, die Trabanten für die Planeten. In Beiden ist die Repulsion nicht mehr zufällig, wie im Fall, sondern ein mit dem andern Moment der Schwere, der Attraction, in nothwendige Einheit gebrachtes und von ihr untrennbares Moment. Die Curve, die sie um ihren Central-Körper beschreiben, beweist, daß in jedem Augenblicke Attraction und Repulsion in gleichem Maße auf sie wirken, und Beides nur ideelle Factoren sind, die gar nicht auseinander gehalten werden können. Die größere Schnelligkeit im Perihelium und Perigäum scheint zwar zunächst auf überwiegende Attraction, die Retardation im Aphelium und Apogäum auf überwiegende Repulsion zu deuten. Doch wenn nun die höchste Attraction in die Repulsion umschlägt, so muß auch diese dann die höchste sein, weil sie sonst nicht jene überwinden könnte. Beide Momente sind also ein und dieselbe Doppelthätigkeit; sie kommen nicht äußerlich zu einander, sondern setzen sich ewig einander voraus. Daher kann die himmlische Bewegung nie entstanden sein; sondern ist, als absolut freie Bewegung, das wahre Unendliche, das keinen Anfang und kein Ende hat, weil Beide zusammenfallen. Wie aber die Sonne, ungeachtet ihrer Totalität, das abstracte Moment der Selbstständigkeit der Himmelskörper für sich hervorhebt: so sind diese anderen Körper die unselbstständigen Körper, welche eben ihr Attrahirtwerden von ihrem Central-Körper durch Rotation um denselben beweisen; und die repellirende Selbstständigkeit, die sie ihm durch Rotation um sich selbst zeigen müßten, ist selbst von der Attraction

des Centralkörpers abhängig, indem sie ihm immer dieselbe Seite zukehren, und die Rotation um sich selbst sich während jedes Umlaufs um den Central-Körper nur einmal vollendet. Auch stellt sich der ideelle Gegensatz der Attraction und Repulsion wieder in der streng dienenden Bewegung der Monde gegen die ausschweifende der Kometen dar.

Die Planeten endlich haben alle diese Unterschiede zur vollkommensten Einheit gebracht. Durch die Rotation um die Sonne verknüpfen sie die Attraction und Repulsion selbst unter der Form der Attraction; sie kreisen ewig um die Sonne, während sie im Aphelium repellirend auf sich zurückzukehren scheinen. Durch ihre Rotation um sich selbst haben sie sich vollständig von der Sonne befreit, indem sie sehr oft um sich selbst kommen, ehe sie einmal um die Sonne herum sind. So stellen sie hierin ihre realisirte Repulsion von der Sonne dar, und sind darin zugleich die gänzliche Attraction aller ihrer Theile durch ihr eigenes Centrum, während der Trabant selbst in der Rotation um sich selbst sein Centrum in seinem Planeten hatte. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit, Körper der Peripherie und Körper des Centrums, finden sich also im Planeten durchaus vereint.

Hiermit ist das Sonnensystem zu qualitativen Unterschieden gelangt, und die Mechanik in die Physik übergegangen. Die verschiedenen Körper des Systems sind Individualitäten, wenn gleich ganz allgemeine gegen einander. Die Sonne und die Sterne, als die Identität der Materie mit sich selbst, sind die Körper des Lichts. Der Komet, als der Körper des ausschweifenden Gegensatzes, ist eine leichte Dunstmasse, die oft auch wieder zerstäuben mag, — die Möglichkeit des Wassers. Der

Mond, als der Körper des starren Insichgekehrtseins, ist die Möglichkeit des Feuers, das Verbrennliche. Der Körper des Grundes endlich ist der Planet, die Erdigkeit, in welchem die übrigen Qualitäten als dessen Momente enthalten sind.

Die so zu Momenten des Planeten herabgesetzten freien Formen sind die physicalischen Elemente; erst der Planet ist auf diese Weise Totalität. Die abstracte Identität der Materie, nicht mehr als passive, sondern als negative gegen Anderes, und dasselbe verzehrende, ist die Luft. Die Elemente des Gegensatzes sind das Feuer, als das individualisirte Verzehren: und das Wasser, als das neutrale Außereinanderfallen. Die Erde selbst ist der Grund, an dem diese Unterschiede in einander übergehen. Die Erde erzeugt so in ihrem Innern elastische Dämpfe, die sich durch Erdbeben Luft machen, ferner Quellen und Vulcane. Nach Außen spannt sie sich, in der Wolkenbildung, in den trockenen Krystall des Mondes und in eine kometarische Dunstmasse, welche im Regen und am vollständigsten im Gewitter ihren Gegensatz auflösen, indem hier alle Elemente in einander umschlagen, und ihre Identität sich im Blitze als Licht kund giebt; ja in den Atmosphärilien geht die Atmosphäre sogar bis zur Bildung eines irdischen Kernes fort.

Da an der Erde die freien physicalischen Formen zu Momenten herabgesetzt sind, so bleiben sie nicht allgemeine Individualitäten; an der Materie gesetzt, specificiren sie dieselbe auf verschiedene Weise, und zeigen sich so als besondere Individualitäten. Im specifischen Gewicht bestimmt die Form nur überhaupt die Materie, indem, je nach der verschiedenen Individualität der Körper, ihr Ge-

wicht bei gleichem Volumen ein verschiedenes ist. Im mechanischen Verhältniß zweier Körper zu einander verleiht die Qualität eines jeden ihm einen verschiedenen Grad des Widerstandes gegen die Einwirkung des andern, — die Cohäsion. Wird auch dieser Widerstand überwunden, und die Cohäsion des Körpers aufgehoben: so zeigt er noch hierin qualitative Unterschiede, indem der spröde Körper als Punkt, der zähe als Linie, der dehnbare als Fläche weicht. Indem die Dehnbarkeit im Nachgeben auch Erhalten der Cohäsion ist, so haben wir die Elasticität, wo Weichen und Widerstand successiv hervortreten. Die freie Form, aus der Materie herausspringend und einen Augenblick als besondere Existenz festgehalten, ist der Klang; die andauernde Auflösung der Cohäsion im Erweichen der Materie ist dagegen die Wärme.

Scheint die Form auch in der Wärme mit untergegangen zu sein, so macht diese doch zugleich die Materie für die Form absolut empfänglich. Die Wärme giebt der Materie im Schmelzen die Form der sich kugelnden Flüssigkeit, welche die bloße Möglichkeit ist, die totale Individualität als Gestalt zu erzeugen. Der Magnetismus ist dagegen die abstracte Thätigkeit und Unruhe des Gestaltens, welche sich noch nicht an einem Material gesättigt hat. Im Krystall ist, z. B. durch Gefrieren des Wassers, die bewegliche Linie des Magnetismus, in die kugelnde Flüssigkeit eingetaucht, zur regelmäßigen Mechanik der Gestalt geworden. Diese ist jedoch ebenso physicalische Totalität der Unterschiede, indem sie das Licht als Farbe, die Luft als Geruch, das Wasser als Geschmack in sich specificirt. Die Eigenschaft der Farbe, als ein selbstständiges Ding gesetzt, ist das Metall: die des Geruchs, der

Schwefel: die des Geschmacks, das Salz. Auch die totalen Körper gehören mehr oder weniger einer dieser Reihen an. Ist nun die Elektricität die oberflächliche Spannung der Körper nach diesen ihren Gegensätzen der Gestaltung, wo die Identificirung nur als ein indifferentes Licht erscheint: so ist der chemische Proceß die Totalität des Gestaltens, wo die indifferenten Körper, Metall und Schwefel, sich zunächst zu dynamischen Gegensätzen, als Kali und Säure, gestalten, um dann ihre Neutralität im Salze zu erlangen, und aus ihr zuletzt, durch eine neue Stufenfolge von Processen, allmählig wieder in den Zustand von Radicalen zurückzukehren.

Daß nun diese Gestaltung und Wiederauflösung der Gestalt an Einem und demselben Subjecte vorgehe, so daß nicht verschiedene Subjecte in successiven Absätzen verschiedene Producte erzeugen, sondern dasselbe Subject, als Selbstzweck, Anfang, Mitte und Ende des Processes sei, und so nur sich selbst producire, ist das organische Naturproduct oder das Leben, welches der Gegenstand der Organik ist.

Im geologischen Organismus ist es wohl Ein Subject, das sich in seine Riesenglieder auseinander gelegt hat; auch ist es nicht in eine Vielheit von Processen auseinander gerissen. Aber das Subject selbst und sein Proceß fallen noch auseinander, indem der Proceß als ein vergangener erscheint, der sein Subject als das todte Residuum des Lebens, als die bloß allgemeine Individualität der Erde, zurückgelassen hat: ebenso aber dasselbe auch voraussetzt, indem er im atmosphärischen Leben der Erde, im Blühen des Meeres u. s. w. sich auch noch als ein gegenwärtiger darstellt.

Die an jedem Punkte eines Individuums ausbrechende

Lebendigkeit, das Leben, als die Zersplitterung in eine unendliche Menge von Individuen, die auf Einem Stamme wachsen, ist der vegetabilische Organismus. Jeder Theil der Pflanze ist das ganze Individuum, jeder Zweig der ganze Baum. Die Bestimmtheiten dieser Theile sind gleichgültige, indem die Krone Wurzel und umgekehrt die Wurzel Krone werden kann. Als diese Wiederholung Eines Typus in allen Theilen ist der Wachsthum der Pflanze nur Production neuer Individuen, und der Gattungsproceß damit überflüssig. Wegen der Vielheit der sich stets erzeugenden Individuen kommt das Leben in der Pflanze stets außer sich, weil die absolute Einheit des Individuums fehlt.

Erst im thierischen Organismus gelangt das Leben zu diesem Einheitspunkte der Subjectivität, worin die Theile zu untrennbaren Gliedern werden, in denen die Identität des Lebendigen durch Empfindung sich kund giebt. Weil das Individuum den Einheitspunkt des Lebens in sich selbst hat, kann es sich auch frei vom Orte bewegen, und sein Verhältniß zur Außenwelt bei der Ernährung unterbrechen. Als vollendete Idealität der Materie und Besiegung derselben durch die Form, hat das Thier endlich in seinen höhern Gebilden Stimme und animalische Wärme. Das Individuum stellt in der Sensibilität, die als Nervensystem existirt, das Insichsein des Organismus, in der Irritabilität und dem Blutsysteme die Erregung durch ein Aeußeres und die Einwirkung auf dasselbe, endlich in der Reproduction und dem Verdauungs-Systeme die Rückkehr des Organischen aus dem Andersein zu sich selbst dar.

Das Individuum reproducirt sich aber nicht bloß als Einzelnes in der Ernährung, sondern im Gattungs-Proceß

auch als Allgemeines; so ist das Individuum als ein Einzelnes auf die Gattung bezogen, und dem Urtypus derselben mehr oder weniger angemessen. Die Zoologie stellt nun die Stufenfolge der Thiergebilde dar, wie sie allmählig vom niedrigsten zum höchsten emporsteigen, wo alle unterschiedenen Functionen auch ihre ausgebildeten Systeme und Glieder haben, während die niedrigsten Thiere alle ihre Functionen im einfachsten Systeme vereinigen. Die auch dem vollkommensten Thiere immer noch bleibende Unangemessenheit gegen die Gattung erweckt einen Proceß der Gattung gegen das Individuum, dessen Ausgang als partielle Störung der Harmonie der Functionen die Krankheit, als totale der Tod ist; womit das Außereinander der Natur aufgehoben, und das Individuum in seine Gattung zurückgenommen ist. —

Der Tod ist aber nur die abstracte Negation der Unterschiede der Natur, die darin nur verschwunden sind. Denn weil eben jedes Moment in der Natur für sich existirt, so muß auch diese reine Negation von der Bestimmtheit getrennt vorhanden sein. Daß nun in der Negation der natürlichen Bestimmtheiten ebenso die ideelle Einheit derselben gesetzt sei, ist der Geist, der Gegenstand der dritten Wissenschaft im Systeme der Philosophie. Während in der Natur jede Gestalt neben und außer der andern stand, durchläuft der Geist, als die Idealität seiner Momente, alle seine Entwickelungsstufen successiv, und besitzt in der höchsten ihre concrete Totalität.

Als Idealität der Natur kommt der Geist von der Natur her, und ist als solcher zunächst subjectiver Geist. Die allgemeine Gattung der Natur, die Weltseele, welche sich in die natürlichen Unterschiede auslegt, ist nur als in-

viduelle Seele wirklich. Wie der Menschengeist zunächst nur überhaupt durch die Stellung der Erde im Sonnensystem bestimmt wird, so sind dann in der Anthropologie die allgemeinen Racenverschiedenheiten die ersten natürlichen Qualitäten desselben, die sich in den Localgeistern der Völker besondern, und in den Anlagen und Temperamenten des Individuums zur Vereinzelung kommen. Da im Individuum Race, Volk, Temperament u. s. w. verknüpft sind, so ist es nicht bloß an Eine Qualität gebunden, sondern hat die Fähigkeit, von einer zur andern überzugehen; — die natürlichen Veränderungen der Seele, theils im Verlauf der Lebensalter, theils im Wechsel des Schlafs und Wachens u. s. w. Im Traume, im Magnetismus, in der Verrücktheit durchdringt sich Beides. Indem sich die Seele als das Allgemeine in diesen Unterschieden weiß, ist sie nicht von denselben abhängig, sondern setzt ihre Wirklichkeit im Leibe durch, indem sie durch Gewohnheit, Geschicklichkeit, Physiognomie und Gebährde sich zur Harmonie des Leibes, als ihres Ausdrucks, macht.

Indem die Seele so im Natürlichen für sich geworden ist, ist auch die Natur für sie oder als ihr Gegenstand geworden. Der theoretische Geist, als der Eine Theil der Psychologie, will nun die ihm gegenüberstehende Natur wieder in sich aufnehmen, und zwar zuerst als Einzelner die einzelnen Bestimmungen derselben in der Empfindung. Wenn nun der Geist die sinnlichen Dinge in die Form der Allgemeinheit erhebt, den sinnlichen Inhalt aber noch an ihnen bestehen läßt, so haben wir die Einbildungskraft. Daß endlich alles Sinnliche an den Dingen getilgt sei, und ihr Inneres als reine Kategorie erscheine, ist das Denken, worin die allgemeine Substanz der Dinge das Pro-

duct des speculativen Wissens ist. Hier ist jede Fremdheit durchsichtig und der Geist damit zur Freiheit gekommen.

Das Denken, welches sich nun, als die Substanz der Dinge, zur Quelle ihrer Wirklichkeit macht, ist der Wille, oder der praktische Geist; der, als sinnlicher Wille, die Befriedigung dieses oder jenes von der Natur aufgedrungenen Triebes ist, als Willkür aber ebenso frei in der Wahl unter der Befriedigung dieser verschiedenen Triebe ist. Doch hat er damit noch nicht die wahre Freiheit erreicht, indem er immer in der Abhängigkeit eines Triebes bleibt. Die wahre Freiheit besteht vielmehr darin, im Triebe selbst nicht den Trieb, sondern die Freiheit zu wollen, also beim Handeln zugleich die Vernunft als die Substanz der Sache theoretisch anzuschauen. Dieser vernünftige Wille ist die Freiheit, welche die Freiheit will.

Der Geist ist hiermit objectiver Geist geworden. Als Wille, der die Freiheit will, ist er die Person; das Dasein aber, das der freie Wille hat, ist das Recht. Als Eigenthum ist dieß Dasein nur eine äußerliche Sache. Die durch die innere Willkür einer andern Person gesetzte Vermittelung des Eigenthums ist der Vertrag. Die Willkür aber, welche als Verbrechen das Dasein der Freiheit verletzt, stellt damit gegen sich selbst das Gesetz auf, daß ihre Freiheit zu verletzen sei. Durch die Wiedervergeltung ist also der unrechtliche Wille in sich selbst zum Gefühl des Rechts zurückgeführt.

Da das Individuum hiermit zum Bewußtsein des Rechts, als einer durch Negation des äußerlichen Daseins der Freiheit wiederhergestellten Freiheit, kommt: so ist das Dasein der Freiheit nicht mehr in einer äußerlichen Sache, sondern im Geiste des Subjects selbst vorhanden. Dieses

zweite Dasein der Freiheit ist die Moral. Das Subject hat das Recht, nur das als das Dasein seiner Freiheit anzuerkennen, was es vorher im Innern gewußt und gewollt hatte, — die Zurechnung der menschlichen Handlungen. Der Zweck einer Handlung aber, insofern er nicht die Befriedigung des Einen oder des andern Triebes, noch auch die Befriedigung aller, als Glückseligkeit, betrifft, sondern der ganz allgemeine Inhalt der Vernunft ist, der aber nur aus dem Innern des Subjects, als dem Gewissen, geschöpft wird, ist das Gute. Einen Trieb im Gegensatz zu diesem allgemeinen Zweck als letzten Beweggrund herauszuheben, und so den particularen Willen über den allgemeinen zu setzen, ist das Böse.

Daß das Gute jedoch nicht bloß aus der Subjectivität des Handelnden, sondern ebenso aus den vorhandenen Zuständen fließe, wie es in der Gesinnung und Sitte der Individuen liegt, ist die Sittlichkeit; — das Dasein der Freiheit des Einzelnen in einem sittlichen Verhältnisse, als der substantiellen, nicht äußerlichen, Sache. Diese sittlichen Verhältnisse sind die Mächte, welche das Leben des Individuums regieren, und es zum Gliede eines höhern Gemeinwesens erheben. Die erste natürlichste Gemeinschaft ist die Familie, welche auf natürlichen Banden des Bluts beruht, und wo die sittliche Einheit zugleich noch mit der Ungleichheit der Personen verbunden ist, welche ihren Willen in dem Willen des Familienhauptes aufgegangen sehen.

Mit der Auflösung der Familie ist zwar die Selbstständigkeit der Personen gesetzt, die nun neue Familien schließen, welche in der Gemeinde, als einem System von Familien, einander gegenüber treten, und hier durch Arbeit jede nur für ihre Bedürfnisse zu sorgen scheinen. In-

dem Jeder aber durch seine Arbeit, bei der Verschiedenheit der Stände, zugleich die Bedürfnisse Aller befriedigt: so ist, in dieser gegenseitigen Verschränkung und Abhängigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, der allgemeine Zweck und das Wohlsein Aller das, wenn gleich bewußtlos, zu Grunde liegende Band der Gesellschaft.

Die bürgerliche Gesellschaft, die sich aus der Zersplitterung ihrer Familien zur bewußten Identität des sittlichen Zwecks wieder emporgeschwungen hat, ist der Staat; — der Geist des Volkes, die sich wissende Substanz der Individuen, die nur die Accidenzen dieser Substanz sind, wenn diese gleich wiederum lediglich an der Gesinnung und Vaterlandsliebe der Einzelnen ihren Träger hat. Die Aufgabe des Staats ist, den allgemeinen Willen durch das Zusammenwirken der besondern Willen selbst hervorzubringen. Jede Function des Staats muß also, wie bei den vollkommensten thierischen Organisationen, für sich zu selbstständigem Leben ausgebildet sein; gerade dadurch aber tritt sie eben mit dem Ganzen in vollständige Harmonie. Die Verfassung, worin die individuelle Freiheit, ohne der substantiellen Einheit des Ganzen zu schaden, zu ihrem höchsten Rechte gelangt ist, ist die Repräsentativ-Verfassung. Die Universal-Rechtsgeschichte hat zu zeigen, wie die einzelnen Staaten in einer Reihenfolge von Völkergeistern diesem Ziele immer näher schreiten: insofern aber in der Weltgeschichte durch Kriege untergehen, als sie dasselbe noch nicht zu erreichen, im Stande sind.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Indem durch den Proceß der Weltgeschichte das Individuum zum Bewußtsein seiner Substanz kommt, und sich in Einheit mit dem objectiven Geiste seines Volkes weiß,

ist dieser ihm nicht mehr bloß gegenständlich; sondern diese Einheit des subjectiven und objectiven Geistes ist der absolute Geist, die Idee des Geistes, wo Handeln oder Verwirklichung der Idee des Guten im einzelnen Fall immer zugleich theoretisches Anschauen der Wahrheit, als des allgemeinen schon vorhandenen Endzwecks der Welt, ist.

In der Kunst wird das einzelne Natur-Product, oder eine einzelne Gestalt der künstlerischen Phantasie, als Realisirung des Ideals unmittelbar zum Symbole der absoluten Idee umgeschaffen und angeschaut. Die Objectivität, die Gott aber in der Kunst erhält, ist noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige; sondern wie sie lediglich der Erfindung des Genie's zu verdanken ist, so erlangt sie erst Leben durch die Auffassung des Betrachters, die den äußerlichen Stoff, den Marmor oder die Leinwand, erst zur Erscheinung des Göttlichen begeistet.

In der Religion bildet dagegen die von dem Subject unabhängige Existenz des Göttlichen die absolute Voraussetzung. Das Element des religiösen Bewußtseins ist nicht mehr, wie in der Kunst, die sinnliche Anschauung, sondern die Vorstellung des gemeinen Bewußtseins; deßhalb aber geschieht es eben, daß dem Subject das ansichseiende Wesen seines Geistes in Form einer jenseitigen Intellectual-Welt erscheint, der das Individuum sich zu unterwerfen habe. Dieser Gegensatz ist indessen nur der Anfang in der Religion. Denn jede Religion geht eben darauf, diesen Gegensatz aufzuheben: und ist nur Religion, insofern ihr dieß gelingt. Das ist das Wesentliche eines jeden Cultus. Jedoch selbst in ihm ist die Versöhnung nicht absolute Durchdringung der beiden in Verhältniß stehenden Seiten. Denn der Abfall des Subjects von Gott, und

seine versöhnende Rückkehr zu ihm sind zwei verschiedene Stadien des religiösen Bewußtseins, die nur mit einander wechseln; und so bleibt der Gegensatz auch erhalten. In der Taufe wird das Individuum zwar in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, symbolisch vom Unreinen der Sünde befreit, aber nur an sich. Die wirkliche Aufnahme des Göttlichen ins Subject, wo das Göttliche, vom Individuum genossen wird und Wohnung im Geiste desselben als seinem Tempel aufschlägt, ist das Abendmal. Aber der so genossene gegenwärtige Christus fliegt, wenn die Stunde der Feier vorbei ist, wieder in der Vorstellung nach Palästina als eine vergangene historische Person oder jenseits der Sterne zur Rechten Gottes zurück, und bleibt dem Individuum äußerlich.

Daß der historische Christus nun mit der ewigen Menschwerdung des Sohnes identificirt werde, daß diese Vorstellung sich allmählig erweitere zur absoluten Gegenwart des göttlichen Wesens im Fleische, das ist der Standpunkt der Philosophie, welcher also den Vortheil hat, daß die beiden Stadien, welche im religiösen Bewußtsein getrennt sind, in Eine Einheit zusammenfallen. Das Göttliche hört nicht auf, eine feste objective Wirklichkeit zu sein, wie in der Religion; und dennoch ist es nicht eine fremde, ferne Gestalt, sondern, wie in der Kunst, absolut im Geist und durch den Geist des Menschen producirt. Das philosophische Wissen ist nicht ein Moment, wo ich, wie in der Religion, die Gegenwart des Göttlichen fühle, und es mir dann wieder entschwindet, wie der Sonntag dem Alltagsleben der Werkeltage Platz macht. Sondern die Philosophie lebt im ewigen Sonntag des Lebens, wo sie alles Irdische stets im Lichte des Göttlichen verklärt erblickt.

Betrachten wir jetzt, wie Hegel sich über die religiösen Zeitfragen ausspricht, so sagt er zuerst über die Persönlichkeit Gottes: Die lebendige Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subject, d. h. wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. — Der Weltgeist hat die Geduld gehabt, die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte. — Das Absolute ist wesentlich Resultat, erst am Ende das, was es in Wahrheit ist; und hierin besteht seine Natur, Wirkliches, Subject oder Sichselbstwerden zu sein. Aber es ist einseitig, den Geist so als Werden aus dem Ansich nur zum Fürsichsein kommen zu lassen. Als der Zweck der Natur ist er eben darum auch vor ihr, sie ist aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empirisch, sondern so daß er in ihr, die er sich voraussetzt, immer schon enthalten ist. — So als das Erste, hat der absolute Geist sich zu verendlichen, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. — Der Unterschied, ob das Absolute nur als Substanz oder als Geist bestimmt ist, besteht hiernach allein in dem Unterschiede, ob das Denken, welches seine Endlichkeiten und Vermittelungen vernichtet, seine Negation negirt und hierdurch das Eine Absolute erfaßt hat, das Bewußtsein dessen besitzt, was es im Erkennen der absoluten Substanz bereits gethan, oder ob es dieß Bewußtsein nicht hat. — Gottes Wesen ist die seiende Einheit, nur insofern es jene ewige Vermittelung ewig zur Einheit zurückführt; und dieß Zurückführen ist selbst diese Einheit der Persönlichkeit, des Wissens von sich. — Das absolute Wesen muß als Selbstbewußtsein begriffen werden, und ist daher im einzelnen Bewußtsein;

was nicht so zu verstehen ist, daß Gott ein Geist ist, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtsein ist, sondern seine Existenz als seiner selbst bewußter Geist ist eben das wirkliche Selbstbewußtsein selbst. — Diejenigen, die überzeugt sind, daß das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist, sprechen immer davon, daß Gott ein Jenseits des Bewußtseins sei. Unser Begriff vom absoluten Wesen ist das Wesen selbst, seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur, zu welcher das einzelne Denken als Moment gehört, aber sie nicht ausmacht. — Im Ich, insofern es sich als Endliches aufhebt, kehrt Gott zu sich zurück, und ist Gott nur als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Nicht minder deutlich spricht sich Hegel dann über die Christologie aus: Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung und Gewißheit gebracht. Der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die In-Eins-Setzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjectivität. Hierin liegt, daß der Menschengeist an sich wahrhafter Geist, und jedes einzelne Subject die unendliche Bestimmung hat, mit Gott in Einheit zu sein. Dieß vermag er nur, insofern das, was in ihm als Einzelnes nur erst an sich ist, im großen Ganzen als Anundfürsichseiendes sich ewig selbst vollbringt. Diese Voraussetzung stellt sich nun selbst wieder als einzelnes Geschehen so vor, daß Gott selber Mensch, ein einzelnes Subject, geworden sei, in welchem jene Versöhnung von Hause aus vollzogen sei. — Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins giebt, erscheint so, daß es der Glaube

der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist. — Dieses Wissen, daß das Selbstbewußtsein das absolute Wesen ist, war jetzt der Weltgeist; aber er schaut es nur an, ohne es zu begreifen. Der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, ebensowohl als allgemeines, als alles Selbst da: oder die Gestalt hat noch nicht die Gestalt des Begriffs. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewußten bleibt der Geist unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde; das Element des Vorstellens ist hier als aufgehobenes gesetzt.

Ueber Unsterblichkeit endlich hat sich Hegel nur kurz und selten aber doch dahin geäußert, daß bei der Ewigkeit des Geistes Alles darauf ankomme, sie nicht als eine Qualität anzusehen, die erst später in die Wirklichkeit trete, sondern als einen dem Geiste gegenwärtigen Besitz, als seine innere Allgemeinheit und Kraft, das Endliche an sich zu tilgen. Das Denken, sagt er, als dieß für sich selbst seiende Allgemeine, worin der Geist als wissend sich das Allgemeine zum Gegenstande macht, ist das Unsterbliche: das Sterbliche dieß, der allgemeinen Idee nicht angemessen zu sein.

Gott ist auf diese Weise bei Hegel zur vollkommenen Immanenz gelangt; und zwar ist dieß um so deutlicher ausgesprochen, je näher die betreffenden Stellen der Jenaischen Zeit stehen. Die Transscendenz, welche in der Religion allerdings übrig bleibt, gehört nach Hegel der Vorstellung an; indem Hegel nun in der spätern Zeit oft in ihrer Form sprach, die Schärfe seiner Jenaischen Kernsprüche also, mit mehr oder weniger Bewußtsein, durch jene Hülle milderte:

so entstand für die Anderen eine Zweideutigkeit, die Hegel wahrlich nicht bezweckte noch voraussah. Weil somit der Gegensatz von Immanenz und Transscendenz auf diese Weise bei ihm ganz unerörtert geblieben war, so ist er nur an sich die Totalität dieser Gegensätze. Es wäre also Unrecht, die Transscendenz ganz zu leugnen, namentlich sie dem Hegelschen Systeme abzusprechen. Für das einzelne Individuum existirt nämlich allerdings eine Transscendenz des Göttlichen, insofern dieses, in der Totalität der Gestaltungen des Universums zwar vollkommen realisirt, im Einzelnen jedoch immer in einer Schranke gesetzt ist, für die das Göttliche also auch jenseits erscheint. Diese Transscendenz, die wir zugeben müssen, ist aber nur eine relative für das Individuum, keine absolute im Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt. — Die Dreieinigkeit faßt Hegel also im philosophischen Sinne als den allgemeinen logischen Gedanken, den Vater, der sich in der ewigen Zeugung des Sohnes, als des Reiches der schaffenden Ideen der Natur, stets verwirklicht, und im Geiste, im Geiste der Gemeinde, als sich selbst wissender und wirklicher Gott ewig aus der bewußtlosen Natur zu sich zurückkehrt, und seine Gedanken als die wahre Substanz der Dinge erkennt.

Indem so der speculative Gedanke sich als alle Wirklichkeit erweist, so ist das Ende des Hegelschen Systems, die Philosophie der Weltgeschichte, gewissermaßen die Probe des ganzen Systems, weil sie eben zu zeigen hat, daß das, was in der dialektischen Entwickelung des Systems sich als alle Wahrheit ergab, in der großen Weltdialektik der Geschichte auch alle Wirklichkeit sei. Das Ziel der Weltgeschichte ist, alle Gestalten des Geistes, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft, wie

wir sie ihrer Idee nach im Systeme vorgeführt haben, jetzt in zeitlicher Entwickelung durch die ewige Thätigkeit des Geistes hervorzubringen. Hier tritt nun die eine oder die andere dieser großen Sphären für sich in einem Volke hervor, macht sich zur absoluten Grundlage, und modificirt die anderen ihrem Principe gemäß. So liegt allen Orientalischen Völkern das theokratische Princip der Religion zu Grunde, wo die individuelle Freiheit noch in der allgemeinen geistigen Substanz aufgehoben ist: wie denn dieß Princip in China z. B. als Familien-Princip, in Indien als die Herrschaft der Priesterkaste erscheint. In Griechenland tritt die Religion als Kunst auf; und der Staat, der selbst ein Kunstwerk ist, bildet als Republik die Grundlage des ganzen Lebens, weil hier die individuelle Freiheit in unmittelbarer Einheit mit der sittlichen Substanz des Ganzen ist. Unter den Römern bildet sich der Gegensatz des abstracten Rechts und der Moralität aus, weil die einzelne Persönlichkeit sich in ihrer Unendlichkeit im Gegensatz zur allgemeinen Substanz des Staat erfaßt. Im Christenthum wird die Religion wieder die absolute Grundlage durch die vollendete Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die sie lehrt: aber so daß von dieser Wahrheit als einem historisch gegebenen Factum nur der Ausgangspunkt genommen wird, damit dieselbe allmählig alle Sphären des socialen Lebens durchdringe. Das Resultat ist dann dieß, daß jedes dieser Verhältnisse den fleischgewordenen Gott offenbart. Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft sind nur die Weisen, wie Gott ewig Mensch wird und geworden ist. Das Ziel der Geschichte ist diese Verweltlichung des Christenthums, die jüngst ein Redner, nicht ohne hart von der Reaction dafür angelassen zu werden, mit Recht als den wahren

christlichen Staat behauptete, wo das Christenthum nicht bloß Religion bleibe. Denn sie ist die vollendete Realisirung des im Menschengeschlechte enthaltenen göttlichen Begriffs, auf daß die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in ewiger Gegenwart erscheine. Die Philosophie ist zur Erkenntniß dieses Zwecks gekommen; in dieser Einsicht findet der Geist seine Befriedigung und seine Versöhnung mit der Wirklichkeit. Er weiß, daß, was geschieht, nicht nur nicht ohne Gott geschieht, sondern dessen eigene Verwirklichung ist. Durch diese Erkenntniß ist die Zeit getilgt, und der Himmel zur Erde herabgestiegen: der Einzelne aber darin des ewigen seligen Lebens gewiß.

Von Seiten der denkenden Betrachtung ist diese Versöhnung durch Hegel bereits zu Stande gebracht; und wenn wir Cieszkowski auch nicht zugestehen können, daß dieß Wissen bei Hegel der einzige Zweck der Weltgeschichte sei, so ist doch nicht zu läugnen, daß derselbe hierauf den Haupt-Accent gelegt. Erkenne dich selbst, sagt er, ist der Endzweck des Menschen; und wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, ist Eine Gestalt der Welt alt geworden, und läßt sich nicht damit verjüngen, sondern nur erkennen. Der Absolutheit des Hegelschen Standpunkts scheint also noch etwas zu fehlen; und wie die Hegelsche Schule aus diesem Grunde noch einen Schritt vorwärts zu machen gesucht hat, sollen unsere nächsten Betrachtungen darthun.

Funfzehnte Vorlesung.

Die Hegelsche Schule: Die Pseudohegelianer und die rechte Seite.

Hat auch Hegel durch Aufstellung des absoluten Systems ein Hinausgehen zu höhern Principien unmöglich gemacht, so folgt doch noch keineswegs, daß darum alles wahrhafte Leben aus der Geschichte der Philosophie verschwunden, oder ein Kampf um Principien nicht mehr ausgefochten werden könne. Nicht also aufgehört hat die Geschichte der Philosophie mit Hegel; sie hat nur eine andere Gestalt angenommen, und dieß wird uns auf den allgemeinen Charakter der Hegelschen Schule leiten. Schien diese zunächst nur eine dürftige Nachlese liefern zu können, so sehen wir sie vielmehr in einer reichen Literatur als einen frischen grünen Zweig auf dem Baume der Geschichte der Philosophie froh emporblühen. Was ist aber das Werk, das sie zu vollbringen hat, die Mission, welche der Weltgeist ihr auferlegte? Hier sind es vornehmlich vier Punkte, die sie auszuführen hat.

Daß die Hegelsche Schule an Hegels Stelle, mit dem Schelling sich nie in offenen Kampf eingelassen, das spätere System über das frühere zum vollständigen Siege zu führen hat, wurde bereits bemerkt. Ueberhaupt ist es noch gar nicht allgemein anerkannt, daß die Hegelsche Philosophie durch Verschmelzung aller geschichtlichen Principien der Phi-

losophie das wahre System gefunden hat; es können also, wie Marheineke sehr gut sagt, immer noch, nach Aufstellung desselben, Philosophien mit einseitigen Principien auftauchen, die aber nur ein Stehenbleiben auf irgend einer untergeordneten Stufe in ihm sind. Erstens hat die Hegelsche Schule also gegen alle diese, nicht nur gegen Schelling, ihre höhere Kritik zu üben, indem sie dieselben, durch Aufzeigung ihrer Einseitigkeit, von der Höhe der Zeit herabstürzt. Das nächste Beispiel dieser Kritik, nachdem das Hegelsche System einen großen Theil des philosophischen Publicums für sich gewonnen hat, ist eben die Bekämpfung des Neoschellingianismus selbst. Die Episode dieses Kampfes ist für die Hegelsche Schule nur der Schlagschatten ihres eigenen Glanzes, den die Zwergerscheinung der Schellingschen Offenbarungsphilosophie riesengroß gemacht hat. Anknüpfend an die schöne Zeit, wo Christenthum und Hegelsche Philosophie so Eins waren, wie einst die scholastische Theologie und die Aristotelische Metaphysik, stellte Schelling seine Philosophie der Offenbarung auf, in der er dieß Princip des Begründens der Dogmen durch speculative Kategorien, wie es in dem Hegelschen Philosophiren vorkommt, auf seine Potenzenlehre übertrug. Diese Eine Seite des Hegelschen Systems machte Schelling zum Ganzen, und bei seiner überdieß mangelhaften Kenntniß desselben wird die Schellingsche Offenbarungsphilosophie eine traurige Verzerrung der Hegelschen Religionsphilosophie. Die Hegelsche Schule, welche die Totalität des Systems gegen solche einseitige Ausbildungen zu retten hat, hat in Strauß, Feuerbach und Bauer genug auch die entgegengesetzte Seite, die Negation der dogmatischen Vorstellungen, die freilich ebenso aus dem Hegelschen Systeme herausdeducirt werden kann, Schelling vorgehalten. Zu zeigen, daß in dieser negirenden Kritik zugleich die positive und organische

Wahrheit der Dogmen erhalten sei, ist ein Hauptzweck dieses Werks.

Ist nunmehr, durch die erste, mehr negative Aufgabe der Hegelschen Schule, die Möglichkeit gegeben, daß allmählig der Principienstreit auf dem Boden der Wissenschaft verschwinde: so wird zweitens die positive Entwickelung der Wissenschaft den Anfang nehmen, indem sie nicht mehr in neue Principien auseinander zu fallen braucht. Mit Einem, der die Principien läugnet, ist ja auch eigentlich, wie das Sprichwort sagt, gar nicht zu disputiren. Nachdem aber die Hegelsche Schule, durch die Aufstellung der absoluten Methode, einen gemeinsamen Boden und eine feste Grundlage ihres Philosophirens gewonnen hat, so ist erst hiermit der Philosophie die Bedingung der Wissenschaftlichkeit gegeben. In der Mathematik ist man von jeher über die Principien einig gewesen. Darum hat man aber nicht gemeint, daß sie als Wissenschaft fertig sei; sondern allein in dieser Weise können neue Entdeckungen auf die Dauer fruchtbringend sein. Die nächste That der Geschichte der Philosophie wird also eine allgemeine Verständigung über die Principien sein, und zwar indem innerhalb der Schule die ungeschickte Anwendung der Methode, außerhalb derselben die Anerkennung ihrer Principien vollständig zu Stande kommt.

Sodann muß an die ausführlichere Ausbildung des Systems der Wissenschaft gegangen werden, und zwar nicht bloß im Gebiete der eigentlichen Philosophie, wie Werder und Erdmann für die Logik, Rosenkranz, Erdmann und ich für die Psychologie, Erdmann, Feuerbach und ich für die Geschichte der Philosophie versuchten. Sondern die Philosophie muß auch auf den Umfang aller übrigen Wissenschaften übertragen, und die seit Descartes

entstandene Trennung der Philosophie und der empirischen Wissenschaften wieder aufgehoben werden. Denn allen Wissenschaften verleiht die Philosophie die Principien: es kommt also nur darauf an, daß jene von dieser vollkommen durchdrungen werden; und dieß müssen wir allerdings für die Vollendung der Wissenschaft halten. Doch sind wir noch weit von diesem Ziele der Geschichte der Philosophie entfernt. Die Aufgabe der Hegelschen Schüler ist daher vorzugsweise, daß Jeder in seiner Special-Wissenschaft die Bahn, die Hegel in allen gebrochen, weiter verfolge, und den speculativen Gedanken immer tiefer in die Wirklichkeit versenke, oder vielmehr aus ihrem Schachte zu Tage fördere. So hat Henning und besonders Schultz in den Naturwissenschaften, Gans in der Jurisprudenz, Henning und ich in der Moral, Weiße, Rötscher und Hotho in der Aesthetik weiter gearbeitet. Vor Allem aber haben in der Theologie eine Menge Männer den speculativen Gedanken fortzubilden unternommen: Daub, Marheineke, Baur, Rosenkranz, Strauß, Vatke u. s. w., denen sich aber auch viele Andere, nicht Theologen, anschließen, weil die Philosophie sich am unmittelbarsten zur Theologie in Beziehung setzt.

Ohne Abweichungen von Hegelschen Sätzen wird es bei allen diesen Bestrebungen nicht abgehen können. Ja in manchen Punkten ist ein Theil der Schule über dergleichen schon einig: besonders in der Rechtsphilosophie, wo die Veränderungen der Weltgeschichte manche Seiten an der Auffassung der Idee des Staates umgestalten mußten. Solche fortschreitende Entwickelung der Philosophie ist aber keine Aufstellung eines neuen Princips. Der Hegelsche Standpunkt, da er hauptsächlich auf der Methode beruht, enthält die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht bloß als ein

Geduldetes, sondern scheint sogar unmittelbar dazu aufzufordern; und die Aenderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr in seiner Absolutheit zu bestätigen. Denn die Quelle, aus der sie hervorgehen, die Methode, ist unversiegbar, und bleibt in ewiger Jugendfülle bestehen, da auf ihr vornehmlich diese Absolutheit des Hegelschen Standpunkts ruht.

Flossen die zwei ersten Aufgaben der Hegelschen Schule mehr aus der Vollendung des Hegelschen Systems, so werden dagegen die zwei noch anzuführenden eher Folgen des an ihm Mangelhaften sein; und hierdurch wird vollends jede Besorgniß verscheucht, welche für das fernere Gedeihen der Geschichte der Philosophie gehegt werden könnte. Die vorzüglichste Rührigkeit der Hegelschen Schule geht nämlich drittens darauf, die an sich seiende Totalität der Hegelschen Philosophie, deren wir bereits in unserer letzten Zusammenkunft erwähnten, zur entwickelten Totalität auszubilden. Denn besteht auch die Absolutheit des Hegelschen Systems darin, von der absoluten Transscendenz, mit der das Kantische System begann, zur absoluten Immanenz des göttlichen Princips gekommen zu sein: so war diese Richtung doch selbst zunächst nur eine einseitige, weil sie nur die Fortbewegung der Denkphilosophie ist. Auf diesem Wege verschwand zwar das Ding-an-sich der Kantischen Philosophie, als ein Aeußeres, in den inneren Anstoß Fichte's, als einen unverdauten Stein im Magen, und kam erst in der absoluten Indifferenz des Subjects und Objects bei Schelling zur vollständigen Immanenz der göttlichen Substanz; aber vom Subject sollte dabei nur weggedacht werden. Ein göttliches Subject war also gar nicht vorhanden. Das

Absolute war so nicht mehr dem Subjecte transscendent, aber das Subject blieb es noch dem Absoluten. Auch diese letzte Transscendenz hob Hegel auf; denn indem er das Absolute nicht bloß als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufgefaßt wissen wollte, aber als wirkliches, nicht als erträumtes Subject, so kam er den am Ende der vorigen Vorlesung angeführten Stellen zufolge, zur Immanenz auch der göttlichen Persönlichkeit im menschlichen Subjecte. Diese Entwickelung der Denkphilosophie wird nun auf ihrem ganzen Wege von der Glaubensphilosophie begleitet, die immer als Complement das andere jedes Mal fehlende Moment an der Denkphilosophie ergänzt, aber zugleich nur als Auch neben das erste Moment hinstellt. Als Kant nämlich die Transscendenz absolut setzte, fügte Hamann und Herder auch die Immanenz des Göttlichen hinzu, ohne die Transscendenz aufzuheben. Nachdem dagegen die Denkphilosophie nicht durch geistreiche Aphorismen, wie jene Glaubensphilosophen, sondern durch den Proceß der Dialektik in Hegel zur absoluten Immanenz gekommen war, fügte Schelling ihr auch die Transscendenz hinzu, ohne die Immanenz aufzugeben.

Diesen Doppelweg, der sich in zwei Halbkreisen bewegt, beschreibt nun die Hegelsche Schule als Eine in sich selbst zur Totalität sich abrundende Cirkelbewegung, indem sie, von der Transscendenz ihrer rechten Seite zur Immanenz der linken fortschreitend, diese im Centrum wieder mit der Transscendenz aussöhnt, und zugleich den ganzen Proceß durch Paralleliſiren oder Ineinanderbilden von Denk- und Glaubensphilosophie vollbringt. Während Hegel also Transscendenz und Immanenz in dem neulich angegebenen Sinne unmittelbar identificirte, so fingen diejenigen Männer, welche ich in meinem größern Werke die Pseudohegelianer genannt habe, schon vor

Hegels Tode an, deßhalb gegen ihn zu polemisiren, und beim zugegebenen Hineinscheinen des Jenseits ins Diesseits auch das Draußenbleiben des Jenseits gegen ihn festzuhalten. Da die Dialektik nun das absolut immanente Verarbeiten dieser Gegensätze war, so fügen ihr die Pseudohegelianer die Schellingsche Glaubensphilosophie, welche auch die Transscendenz des Absoluten behauptet, hinzu. Die Sache stellte sich hiernach so, daß die göttliche Substanz sowohl immanent als transscendent, Beides gleichsam zu gleichen Theilen war: die göttliche Persönlichkeit aber nur kurze Zeit, nämlich während Christi Erscheinung, auch immanent gewesen war. Die äußerliche Verbindung von Transscendenz und Immanenz hat also ein erkleckliches Uebergewicht nach der Seite der Transscendenz hin.

Die ganze rechte Seite der eigentlichen Hegelschen Schule, die sich in Göschel, Schaller, Erdmann und Gabler, zum Theil auch in Rosenkranz, darstellt, unterscheidet sich nicht durch das Metaphysische des Inhalts, sondern nur durch das Erkenntniß-Princip von den Pseudohegelianern, indem dieselbe jenes in die Hegelsche Schule von Außen hineingeworfene Glaubens-Resultat einer Transscendenz ganz und gar, oder doch so gut es ging, durch den dialektischen Denkproceß zu verdauen und ihr eine berechtigte Stelle im Systeme anzuweisen strebte. Diese Schüler Hegels sind also die Denkphilosophen der rechten Seite, und bilden innerhalb derselben einen Gegensatz zu den Glaubensphilosophen dieser Sphäre, welche eben die Pseudohegelianer sind.

Das Centrum, als die wahre Mitte der Extreme, überwand diese Transscendenz vollkommen, indem sie dieselbe als aufgehobenes Moment nachwies. Das nur allen Individuen zusammengenommen immanente, und damit selbst jedem

einzelnen auch transscendente göttliche Wesen personificirt sich auf immanente Weise in dem substantiellen Inhalt des Individuums, so viel jedes von demselben an sich zu reißen vermag; das in allem substantiellen Denken und Thun Handelnde ist die göttliche Persönlichkeit in uns. Dieser Standpunkt, namentlich des linken Centrums, wie er von Marheineke, Vatke, Snellmann und mir repräsentirt wird, ist der am reinsten mit Bewußtsein aufgestellte Standpunkt Hegels selber, den dieser aber mehr bewußtlos einnahm. Das am Glauben Wahrhafte ist darin ganz mit dem Vernunftgedanken identificirt: Anschauung und Begriff, Vorstellung und Sache, Construction und Dialektik völlig als Eins gesetzt.

Die linke Seite endlich, weil sie die Persönlichkeit des göttlichen Wesens nicht in dem sich wissenden substantiellen Inhalt des Individuums erkannte, sondern nur die allgemeine Substanz, als die Gattung, zum Göttlichen machte, konnte es zu keiner Transscendenz des Göttlichen bringen, weil in Wahrheit die Substanz, als solche, in jedem Individuum ganz ist, und nur im persönlichen Sichwissen der Individuen als der so oder so weit ausgebildeten Substanz ein Unterschied der Individuen und somit eine Transscendenz des Göttlichen möglich wird. Daß nun dieser Standpunkt theils durch Dialektik in Strauß, theils durch Gefühls-Anschauung in Feuerbach hervorgebracht wird, ist der Gegensatz der Denk- und Glaubensphilosophie innerhalb der linken Seite selbst. Als Glaubensphilosoph wird Feuerbach wieder den Ursprung aus Hegel verläugnen, obgleich er, wie die Pseudohegelianer, deren totale Umkehrung er ist, aus dessen Philosophie so legitim, als alle Anderen, hervorgegangen ist; aber wie diese sich an die neue Glaubensphilosophie Schellings, so wird Feuerbach sich an des

Denkphilosophen Fichte absolutes Selbstbewußtsein anschließen, da Feuerbach eben der Denkphilosophie näher steht, als jene Pseudohegelianer.

Aber noch von einer andern Seite zeigt sich die Hegelsche Schule als die entwickelte Totalität des Systems. Nennen wir nämlich den speculativen Gehalt der religiösen Dogmen ihre Immanenz, die Form der Vorstellung, worin sie erscheinen, das Transscendente: geben wir ferner zu, daß die immanente Betrachtung die vernünftige ist, die Form der Transscendenz, welche die Vorstellung hat, aber das in der Wirklichkeit gegebene Christenthum ist; so bildet Hegel auch hier die unentwickelte Totalität beider Seiten, indem in seinen Darstellungen gar keine Ahnung davon vorhanden ist, daß der immanente Inhalt des vernünftigen Denkens nicht auch zugleich in das transscendente Gewand der Vorstellung auf angemessene Weise ausgeprägt sei. Daher können wir auch auf dieses Verhältniß seinen sonst bekannten Kanon vollkommen anwenden: „Was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich.“ Die Schule vereinzelt nun diese beiden in Einen Brennpunkt concentrirten Sätze, und bringt jeden zu isolirter Existenz: zunächst von der religiösen Seite, dann aber auch, wie wir später sehen werden, von der politischen Seite. Denn der Punkt der Religion ist nunmehr zur Sprache gekommen, ohne die von Hegel, wie wir früher sahen, gefürchteten Nachtheile zu haben. Im Gegentheil. Weil die Religion der Punkt ist, für den sich das Deutsche Bewußtsein am meisten interessirt: so ist durch diese Besprechung die ganze Lage der Sache, das Verhältniß der Glieder der Schule unter einander und der rechte Standpunkt des Hegelschen Systems selbst ins vollste Licht gesetzt worden. An diese theologischen Streitigkeiten der Hegel-

schen Schule, welche fast das ganze Leben der Geschichte der Philosophie im letzten Decennium enthalten, wie auch in der politischen Geschichte Bürgerkriege internationalen Kämpfen Platz machen, können wir daher auch am besten anknüpfen, um den ganzen Werth der Hegelschen Schule darzulegen.

Ihre rechte Seite können wir nun in dieser Rücksicht als diejenige bezeichnen, welche mehr dem Satze huldigt: Das Wirkliche ist vernünftig. Sie ist also im Ganzen conservativ, indem sie an der Wirklichkeit der Religion nichts Unvernünftiges, zu Negirendes, zu Verbesserndes mehr findet. Die rechte Seite hält die durch die Form der Vorstellung gesetzte Transscendenz des Göttlichen in ihrer ganzen Integrität für das Vernünftige; sie schlägt mithin das, was der bloßen Form der Vorstellung angehört, zum absoluten Inhalt der Wahrheit. Alle Vorstellungen der Religion, die jenseitige Persönlichkeit Gottes, die ausschließliche Göttlichkeit Christi, die individuelle Fortdauer der Seele, gelten ihr in der unmittelbar hergebrachten Anschauungsweise als das Wahre. Die Philosophie müsse dieselben also als solche beibehalten, und somit den ganzen Inhalt der Vorstellung annehmen. Dieser Theil der Schule scheint zunächst bei dieser Auffassungsweise Hegel ganz auf seiner Seite zu haben, und darin von ihm bestätigt zu werden, da Hegel, wenn er in der spätern Zeit, wiewohl spärlich, davon redete, den speculativen Gehalt dieser Dogmen meist in das mystische Dunkel des Mantels der Vorstellung hüllte. So könnten viele Stellen den neulich angeführten entgegengesetzt werden. So wurde auch mit Recht der Hegelschen Philosophie der Vorwurf gemacht, daß sie nur theoretisire; denn inwiefern sie die gegebenen Vorstellungen schon auf der höchsten Höhe der Vernünftigkeit angelangt sah,

fühlte sie keine Veranlassung, durch Umgestaltung derselben, das Vernünftige noch erst wirklich zu machen.

Die linke Seite bildet nun hiervon das gerade Gegentheil, indem sie dem vernünftigen Gedanken der Dogmen, wie Hegel ihn nach allen Seiten hin aufgestellt hatte, auch überall ausschließlichen Werth, mit Hintansetzung der Form der Vorstellung, zuschrieb. Im ächt Hegelschen Sinne sagte sie also, das Vernünftige ist wirklich; und weil die Philosophie ihr Grau in Grau mahle, so könne sie durch speculatives Denken wohl die Dogmen erkennen, aber nicht verjüngen. So trat die linke Seite dem Optimismus der rechten nur zu bald durch einen Pessimismus entgegen, der das Dogma in der veralteten Gestalt der Vorstellung bloß zerstören wollte. Weil sie im Vernünftigen der Idee schon alle Wirklichkeit eingeschlossen fand, so gab sie sich nicht die Mühe, aus dem Wirklichen den vernünftigen Inhalt herauszuanalysiren. Den Kanon ferner der rechten Seite, daß der Inhalt in Religion und Philosophie derselbe sei, konnte die linke Seite auch nicht mehr gelten lassen, wiewohl Hegel ihn anerkannt hatte. Denn da dieser ebenso umgekehrt ausgesprochen hatte, daß eine Zeit, in Gedanken gefaßt, nicht mehr ihre Zeit, sondern dem Inhalt nach über sie hinaus sei: so müsse, schloß die Linke ganz consequent, durch die Form des In-Gedanken-Fassens der Religion ihr Inhalt selbst eine Modification erleiden, die Form aber damit zur bloßen Mythe werden.

Daß nun sowohl am wirklichen Dogma sich ein vernünftiger Inhalt zeige, als auch der vernünftige Inhalt sich in eine ihm gemäße Form eines wirklichen Dogma kleide, ist der Standpunkt der Centren. Beide Sätze, die Vernünftigkeit des Wirklichen und die Wirklichkeit des Ver-

nünftigen, die bei Hegel bewußtlos Eins und noch gar nicht zur Unterschiedenheit gekommen sind, werden hier aus ihrem bewußten Gegensatze in Eine höhere Einheit verknüpft. Denn einerseits negirt das Centrum die Vorstellung in ihrer unmittelbaren Erscheinung, wie die linke Seite, und läßt nur den vernünftigen Inhalt an ihr als das Wirkliche bestehen: andererseits will sie aus dem speculativen Denken eine neue Wirklichkeit erzeugen, die, als eine umgebildete Vorstellung, die transscendente Hülle ist, in welche der immanente Inhalt gegossen werden muß. Aber diese Hülle bleibt nur Form, und wird insofern Symbol; sie darf als solche sich nicht zum Inhalt machen, und bekommt erst Werth und Würde durch den ihr anvertrauten speculativen Gehalt.

Die entfaltete Totalität der Hegelschen Schule ließe sich hiernach in einer kurzen Zusammenstellung also schildern. Bei den Pseudohegelianern ist die Vorstellung, als Glaube oder Erfahrung, die alleinige Quelle der positiven religiösen Wahrheit. Auf der äußersten Rechten der Hegelschen Schule ist die Vorstellung bei Hinrichs das absolute Kriterium der durch Dialektik gefundenen Resultate: Göschel giebt ihr wenigstens noch eine entscheidende Stimme in religiösen Angelegenheiten. Schaller, Erdmann und Gabler, welche die reine rechte Seite bilden, erlauben der Vorstellung in allen Stücken ein consultatives Votum, welches sie jedoch, wie ein guter Landesvater seinen Ständen gegenüber, auch nie unberücksichtigt lassen. Rosenkranz, der das rechte Centrum einnimmt, richtet sich meist noch nach dieser Stimme der Vorstellung, verwirft sie indessen doch auch schon in manchen Fällen. Bei Marheineke, der den Uebergang ins linke Centrum macht, ist die Vorstellung der Geschworene, der nur über das Factum zu sprechen hat,

während dem speculativen Gedanken allein die Rechtsfrage zu entscheiden obliegt. Auf dem linken Centrum, das durch Batke, Snellmann und mich vertreten wird, ist die Vorstellung eine treue Dienerinn, die sich gehorsam den Befehlen der Herrinn Vernunft unterwirft. Strauß macht auf den Bänken der Linken sie zur Sklavinn; und bei Feuerbach und Bauer erscheint sie wahrhaft als eine Paria. — Cieszkowski endlich hebt besonders den vierten Punkt heraus, den die Hegelsche Schule auszuführen hat, den speculativen Gedanken zum Grunde der Umgestaltung des socialen Lebens zu machen; und diesen Punkt weniger urgirt zu haben, ist allerdings ein Mangel des Hegelschen Standpunkts.

Nur über die zwei letzten Aufgaben der Hegelschen Schule haben wir noch besonders zu sprechen. Was wir nun zunächst Einzelnes über die entwickelte Totalität der mannigfaltigen Richtungen derselben zu sagen haben, wäre etwa Folgendes.

Die vier Pseudo-Hegelianer sind Fischer, Fichte der Jüngere, Weiße und Braniß. Fischer will ausdrücklich die Dialektik Hegels mit der „Realphilosophie" Schellings zu einer lebendigen Einheit vermitteln; und was Fischer hiermit klar ausspricht, ist auch bei den drei andern der mehr oder weniger eingestandene Zweck. Alle halten die dialektische Methode Hegels für die absolute Methode der Wissenschaft. Fichte sagt geradezu: „Es ist das Hauptverdienst Hegels, die dialektische Beschaffenheit der Kategorien, somit auch aller Wahrheit, dadurch aber zugleich die einzig richtige philosophische Methode nachgewiesen und mit bewunderungswürdiger Consequenz durchgeführt zu haben. Dieser Fund ist nun unverbrüchlich festzuhalten, und auf Einverständniß über die Methode zunächst zu dringen; wo sich die anderen Differenzen allmählig von

selbst ausgleichen werden." Auch Weiße lobt „die gediegene Trefflichkeit der Methode" Hegels, deren Entdeckung er ein unsterbliches Verdienst nennt; ja er betrachtet Hegels Logik „als eine Schöpfung einzig in ihrer Art und durchaus vollendet, bei welcher von einer eigentlichen Kritik nicht die Rede sein kann." Später wollte er freilich manche Lücken darin gefunden haben, und schrieb also selbst ein neues Fundament der Wissenschaft, das er, wie die übrigen Pseudohegelianer, Metaphysik nannte; nur Fichte setzte an die Stelle dieses Ausdrucks den von Ontologie. Alle aber wollen darin, wie Hegels Logik thut, das wenngleich vielfach umgestaltete System der reinen Kategorien darstellen, insofern es, durch den dialektischen Denkproceß erzeugt, die ursprünglichen Denkbestimmungen für alle Dinge enthält.

Sind sie aber nun auch bis so weit in der Hegelschen Schule mitgegangen, so laufen sie mit einem Male in alia omnia über, indem sie auch den Neoschellingianismus sowohl seiner Form als seinem Inhalte nach, Beides jedoch auf eigenthümliche Weise, in sich aufnehmen. Der Gegensatz der negativen und der positiven Philosophie Schellings erscheint bei ihnen nämlich nicht mit solcher Bestimmtheit und Ausführlichkeit, als Schelling jetzt in seinen mündlichen Vorlesungen ihn hinstellt. Hiernach sollte man meinen, daß die Druckwerke dieser Pseudohegelianer der erste Keim des Schellingschen Unterschiedes einer negativen und einer positiven Philosophie seien, den Schelling erst, ihnen folgend, ausgebildet habe, wiewohl Schelling nunmehr behauptet, diesen Unterschied schon vierzig Jahre in seinem Kopfe oder in seinen Heften mit sich herumzutragen. Hier erkenne Schelling den praktischen Nachtheil, so lange mit dem Druck seiner neuen

Philosophie gezögert zu haben, der keineswegs durch den Vortheil aufgewogen werden kann, der Kritik entgangen zu sein, da er sogar Gefahr läuft, daß ihm die Autorschaft jenes kostbaren Fundes mit Grunde abgesprochen werden kann. Denn einmal hätten jene Pseudohegelianer, wenn sie durch Hören Schellingscher Vorlesungen oder auf sonstigem Wege zu diesem Unterschiede gekommen wären, denselben gewiß bestimmter entwickelt. Indem dann in mehrern gemeinschaftlichen Punkten besonders Weiße die Priorität der Erfindung ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, auch die meisten seiner Schriften vor Schellings Vorrede zu Cousins Fragmenten, ohnehin vor dem Auftreten Schellings in Berlin erschienen sind, so neigt sich die Wageschale der Kritik durchaus auf Weiße's Seite hin. Hat Schelling nicht auch sonst überall von seinen Jüngern aufgenommen?

Dem sei jedoch, wie ihm wolle, was jene Männer an der Hegelschen Logik aussetzen, ist dieß, daß die Kategorien der Logik nicht bis zur Wirklichkeit reichen, gerade wie dieß Schelling aller negativen Philosophie vorwirft; sie halten also die vernünftige Deduction der Gedanken nicht für Wirklichkeit noch wirklichkeitserfassend, und nur das gegebene Wirkliche als solches für das Wahre und Vernünftige. Die Philosophie, sagt der jüngere Fichte, ist nichts weiter, als eine Selbstorientirung des Geistes über den ursprünglichen, in ihm niedergelegten Besitz der Wahrheit, nicht ein Erfinden derselben. Alles Andere, als uns, erkennen wir nur mittelbar. Wir lesen Gottes Zeugniß von sich selbst in uns; sein Ansich ist uns aber schlechthin unerkennbar. (Die Kantische Transscendenz ist vollkommen hergestellt.) Bei Hegel ist nur die Kategorie das Wahre und Ewige. Das speculative Erkennen faßt sich als die einzige

Form der Wahrheit, und der Zwiespalt im Bewußtsein, wie der Gegensatz zwischen dem a priori und dem a posteriori, bleibt damit in ganzer Kraft. Selbst die Hegelsche Philosophie versöhnt die höchsten Gegensätze — die Anforderungen des Gemüths und die Deductionen der Speculation — nicht. Das Mittel dieser Versöhnung ist, daß da, wo der speculative Faden abreißt, der Begriff über sich hinaustreten muß, um ein anderes Erkenntißelement in sich aufzunehmen. Die höchste Aufgabe der Philosophie ist also, daß sie ins Leben übergehe, und lebendige Erfahrungswissenschaft werde. Der aprioriſche Gott ist ein frostiger Ergänzungsbegriff. Es muß daher zum speculativ anschauenden Erkennen fortgeschritten werden; erst wenn wir anschauend hinaus in die Wirklichkeit treten, bewährt sich uns die Idee der Gottheit. Die positive Offenbarung des Christenthums ist also eine Hauptergänzung des gesammten Apriorismus. Die Hegelsche Dialektik ist aber nur negativ; sie steigt von den Theilen zum Ganzen erst auf. Die positive Dialektik besteht umgekehrt darin, vom Gipfel der erreichten absoluten Idee herabzusteigen, um innerhalb der Entfaltung der vollendeten Begriffstotalität fortzuschreiten. — Hier erkennen wir Schellings intellectuelle Anschauung und Construction, seine Erfahrung und Offenbarung, selbst den Gegensatz einer positiven und negativen Wissenschaft deutlich wieder.

Ueber diese Form der Philosophie stimmt Weiße mit Schelling und Fichte dem Jüngern vollkommen überein; nur besitzen alle Pseudohegelianer eine viel genauere Kenntniß der Hegelschen Methode und Logik als Schelling, und bringen es daher in ihrer Metaphysik zu einem weit durchdachtern Systeme von Kategorien, als Schelling in seiner Potenzenlehre vermochte. Weiße aber unterscheidet sich von den

Uebrigen wieder durch eine ausführlichere Darlegung der sogenannten negativen Philosophie, wo die Aehnlichkeiten mit den neuesten Schellingschen Sätzen so bestimmt werden, daß ein gemeinsamer Ursprung, wer von Beiden auch immer der Urheber sei, unabweislich wird. Weiße sagt: Der Haupt- und Grund-Mangel der Hegelschen Philosophie besteht darin, die abstract metaphysische Form mit dem concreten Inhalte verwechselt zu haben. Die logischen Kategorien, die nur in einem Andern und durch ein Anderes Wahrheit haben, gelten geradezu für die absolute Wahrheit. Den Begriff des dialektischen Processes hat Hegel zur Idee hypostasirt, und als Gott selbst, als alle wahrhafte Wirklichkeit aufgefaßt. Das Leben der Natur wie des Geistes wird hiermit ins abstracte Denken verflüchtigt, und somit der unendlich reiche Inhalt der Welt zur Methode, zum Formalismus der Wissenschaft. Der über die Methode hinausgehende und durch sie allein noch nicht von vorn herein erschöpfte Inhalt ist ein *positives Mehr*, welches die Hegelsche Logik nicht anerkennt. — Hier liegt derselbe Mißverstand zu Grunde, aus dem auch die Schellingsche Beurtheilung der Hegelschen Philosophie hervorgegangen ist. Weil Hegel sich einmal des Bildes bedient hat, daß die Logik Gott darstelle vor Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, wobei durchaus an keine zeitliche Priorität gedacht werden darf: legen sie Hegel unter, er habe diese Kategorien hypostasirt und ihnen eine von den Dingen abgesonderte Existenz zugeschrieben, während doch vielmehr die logische Idee bei Hegel nur der dialektische Pulsschlag des Lebens *in* den concreten Gestaltungen der Natur und des Geistes ist. Jene also, die Hegel vorwerfen, Kategorien hypostasirt zu haben, sind es umgekehrt selbst, die sich die Vorstellung eines höchsten

Wesens, als über dem ganzen Reichthum des Universums schwebend, machen, dasselbe personificiren, und dann durch weitere Hypostase zu einem für sich seienden, von der Welt geschiedenen Subjecte erheben, das eben nur in ihrer Einbildungskraft lebt. Sie sind es damit auch, welche den unendlichen Reichthum des lebendigen Princips der Wirklichkeit zu einem Geschöpfe ihres Gehirns, das aller Wirklichkeit ermangelt, verflüchtigen.

Fragt man nun aber bei Weiße nach, warum er denn doch auch, wie Hegel, in einer Metaphysik das System dieser Kategorien aufstelle, so ergiebt sich ganz klar, daß sie nach Inhalt und Zweck der negativen Philosophie Schellings durchaus entspricht: Die Metaphysik hat zu ihrem Inhalte das schlechthin Nothwendige, das nicht nicht sein, und nicht anders sein kann, welches aber in diesem unbedingten Sein und dieser seiner Nothwendigkeit dennoch ein Nichtseiendes, also Wesenloses und Unwirkliches ist. Als der wesentliche Inhalt der Vernunft, sind die Kategorien zwar nothwendige Formen für alles Seiende; aber sie sind in ihrer Nothwendigkeit nur das negativ Absolute, Begriffe, deren Wahrheit darin besteht, nicht sich selbst, sondern ein Anderes, und nur im Andern sich selbst zu bejahen. Ihre Wahrheit ist also keine reale, sondern nur eine formale. Die Metaphysik ist mithin ein Schattenreich; das Nichtnichtseinkönnen dieser Form, die als immanent gefaßt wird, hat die Bedeutung einer Unentbehrlichkeit der Form für jeden denkbaren Inhalt. Die Kategorien beweisen ihre Nichtigkeit eben dadurch, daß sie sich zum Inhalte aufheben.

Das Verhältniß, welches zwischen Metaphysik und Real-Philosophie Statt findet, giebt Weiße dann also an: Wir legen den Namen der Metaphysik derjenigen Wissenschaft bei,

welche von dem Höchsten und Allgemeinsten auf eine Weise handelt, die nicht die eigentliche *positive* Natur dieses Höchsten, sondern das, was jenseits dieser Natur liegt, die *negative Basis* und das ewige Gesetz der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchste weder das Höchste wäre, noch überhaupt *wäre*, erkennen lehrt. Es wird wohl a priori erkannt, daß Alles unter Gesetzen stehe; aber die bestimmten Gesetze können nur aus der Empirie entnommen werden. Die Empirie ist also zur weitern Erfüllung der Kategorien nothwendig. Auch mit der letzten Kategorie, mit der *Freiheit*, und zwar in ihrer höchsten Spitze als freier schöpferischer Thätigkeit, ist noch nicht im strengsten Sinne ein Beweis von dem wirklichen Sein Gottes gegeben. Die freilich ungeheure Voraussetzung, daß es überhaupt nichts Wirkliches giebt, bleibt noch immer von der Metaphysik als möglich gesetzt. Nur in einem Inhalt haben die Kategorien Wahrheit, so daß das denkende Subject von ihnen an die Empirie gewiesen wird. Die dialektische Philosophie kann sich also nicht an die Stelle der Empirie setzen; sie soll vielmehr eine Empirie im höhern Sinne erst möglich machen. Die Reihe der Negationen muß bis an den Punkt herangeführt werden, wo die Erfahrung als die allein wahre, durch jenes negative Thun über sich selbst verständigte Bejahung *hinzutritt*. Den Schluß des Ganzen bildet ein Begriff, in welchem Speculation und Erfahrung vollständig zusammenfallen: d. h. in welchem die Speculation sich sammt der Totalität ihres Inhalts *aufhebt*, und an ihre Stelle einen allgemeinen und universellen Erfahrungsgegenstand, *Gott*, setzt. Das positiv in der Erfahrung Gegebene kann, als durch freie Thätigkeit Gottes erschaffen, auch anders sein, als es wirklich ist. Die Vernunftnothwendigkeit setzt sich aber ins Po-

sitive hinein fort, weil dieses von Seiten seiner Form der Negativität und Nothwendigkeit angehört, und ohne dieß undenkbar und unerkennbar bliebe. Das Wirkliche als solches bleibt jedesmal Gegenstand der Erfahrung, und die Begriffe der Philosophie behalten gegen den Inhalt der Empirie nur eine unwirkliche und ideale Bedeutung. Der Gottesbegriff, welcher aus der Metaphysik resultirt, ist noch ein leerer und abstracter; er schließt die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes, jenes Gottes, der nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Christenthums, erkannt zu werden vermag, unverträglich, ja direct ihnen entgegengesetzt sind.

Nirgends verräth sich die Glaubensphilosophie, die wir früher einmal die fünfte nannten, bestimmter als an dieser Stelle. Sonst können wir diesen Sätzen Weiße's nur das entgegenhalten, was wir bereits Schelling zu erwägen gaben und auch Werder vorhielten, daß wir freilich nicht die wirklichen Dinge aus unserem Denken herausspinnen können; was um so unnöthiger ist, da wir sie ja eben schon vorfinden und nur zu erkennen brauchen. Nichtsdestoweniger schaffen wir, mit dem alten Schellingianismus, die Dinge in ihren Ideen, dem wahrhaften Wesen nach; und finden darin eben die wahrhafte Uebereinstimmung mit der Erfahrung. Wenn nun Weiße in seiner Recension der Werderschen Logik diese aufs Unwürdigste herunterreißt, und nur die eine schon öfter von uns erwähnte Stelle Gnade findet und sogar Lob einärndtet (ich meine die, wo Werder von den Schranken der Philosophie, von der Unbegreiflichkeit des Wie, von der Unfähigkeit des Philosophen, auch nur einen Grashalm zu machen, von dem Nur-Gedanken, dem Nur-Geiste, dem unerzwingbaren Glauben an die Philosophie

spricht): so gebe ich unserem Denkgenossen zu erwägen, ob, wenn er jenen Tadel ruhig verachten, ja stolz darauf sein kann, er bei diesem Lobe nicht bedenklich werden, und sich rüsten müsse, es von sich abzuwälzen, — ob er durch die räthselhafte Zweideutigkeit seiner etwas im prophetischen Tone gesprochenen Worte sich nicht verpflichtet fühle, uns ihren wahren Sinn und Geist aufzuschließen, damit auch nicht der leiseste Verdacht in uns aufsteigen könne, als mache er auch nur einen Schritt zu jener Glaubensphilosophie hin.

Lassen wir nun die Form dieses Pseudo-Hegelianismus so fallen, wie früher die des Neo-Schellingianismus, und gehen wir zum Inhalt über: so stimmen diese Männer auch in dieser Rücksicht mit Schelling darin überein, den Theismus eines transscendenten Gottes aus den Kategorien sowohl als aus der Erfahrung deduciren, und diese Ansichten mit dem Christenthume verschmelzen zu wollen; so daß eine Art Erklärung und Begründung des Christenthums, wobei Hegels Religionsphilosophie wieder das Muster ist, herauskommt. Mischen sie aber auch, wie Schelling, vielfache Heterodoxien ein, so gehen sie doch im Phantastischen lange nicht so weit, als die Nebelgestalten der neoschellingischen Potenzenlehre: zweifelsohne weil die durchgebildetere Dialektik, die sie aus der Hegelschen Schule ererbten, ihnen zu einer reinern und besonnenern Auffassung Anleitung gab, als wenn sie sich, wie Schelling, an ein dürres Schema gehalten hätten, um daraus die reiche Fülle der christlichen Wahrheiten zu erkennen.

Was zunächst die Persönlichkeit Gottes betrifft, so fängt Fischer unmittelbar mit dem „voraussetzungslosen absoluten Subjecte" an: Gott ist zwar schon ohne die Welt persönlicher Wille, vollendet sich aber im Verhältniß zur Schöpfung zum an und für sich seienden absoluten Geiste, indem er sich durch

die Weltschöpfung in sich selbst reflectirt und die Idee seiner selbst vermittelt. Damit seine Geschöpfe durch sich und für sich existiren können, fängt Gott an, die Momente der Welt zeitlich in das Dasein treten zu lassen; dieß ist eine bestimmte Manifestation oder Actualisirung seines wesentlich ewigen Schaffens, so daß er nicht erst durch die Zeit der Welt und im Verhältnisse zum erscheinenden Universum seiner selbst bewußt wird. Durch diese zweite Schöpfung wird Gott sich seiner Idee nur in der actuellen Weise bewußt. Daß aber das Absolute selbst als Deus explicitus nicht in der höchsten Form, in welcher es gedacht werden kann, in der Form des seiner selbst im Unterschiede von seiner Schöpfung bewußten Ur-Ichs erkannt wird, ist ebensowenig zu verkennen. — Hier kommt das sonderbare Resultat heraus, daß einerseits das, was Gott eigentlich nur zu Gunsten seiner Geschöpfe thut, dann doch auch ihm zu Gute kommt, indem es ihm zur Actualisirung verhilft: und daß andererseits diese Explicirung Gottes im Universum, wodurch er sich erst als absoluter Geist vollendend bewußt wird, doch zugleich eine niedrigere Form ist, als wenn er auf bloß potentielle Weise im Unterschiede vom Universum sich als Ur-Ich faßt. Die sich in der zeitlichen Weltschöpfung vollendende Immanenz soll also eigentlich nur dazu dienen, die Transscendenz in der ewigen Schöpfung als das Höchste zu offenbaren.

Den philosophischen Gedanken von einem sich erst in und mit der Welt vollendenden Gotte haben diese Pseudo-Hegelianer sämmtlich aus dem alten Schellingianismus und von Hegel überkommen. Der jüngere Fichte sagt in dieser Hinsicht sehr gut: Gott ist bei Hegel nicht bloße Substanz, noch die mattentfärbte Indifferenz oder todte Identität des Subjectiven und Objectiven, sondern der lebendige Proceß der

Subjectivität, sich selbst das unendlich Andere, und darin Eins und Selbst zu sein; die absolute Fluctuation des ewig gesetzten, und eben darin wieder aufgehobenen und versöhnten Gegensatzes. Er ist nie erschöpft in Einer dieser Selbstgestaltungen, sondern greift über jede derselben unendlich über, die in ihm dadurch als Ideelles gesetzt ist. So ist Gott hier das ewige Anschauen seiner selbst im Andern, die unendliche Schöpfung als unendliche Subject-Objectivität. Indem Fichte dann aber ganz bewußtlos, ungeachtet des so eben Gesagten, dem Hegelschen Absoluten vorwirft, daß es nur die Actualität und absolute Unruhe des Processes sei, dem noch der ruhende Mittelpunkt des Auges als Kern fehle, die innerlich unbewegte Klarheit der Identität, das ewige Band sich selbst erfassender Einheit: so sieht man, daß es Fichte nur auf eine Identität jenseits des Unterschiedes, eine Ruhe außerhalb der Bewegung, — kurz ein subjectives Selbst ankommt, das seinen Objecten auch als abstractes Fürsichsein gegenüberstehe. Was ist dieß aber Anderes, erwiedert ihm Strauß hierauf, als der Rückfall der Speculation in den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins, das nur noch die Verschrobenheit und Prätension hat, sich für die höchste Speculation auszugeben!

Aus diesem Gesichtspunkt sind die folgenden Sätze Fichte's zu verstehen: Der Begriff Gottes, als des persönlichen Geistes, muß der Anfang und die Basis des Systems sein; und nur von dieser höchsten Erkenntniß aus können die Probleme der Philosophie in letzter Instanz gelöst werden. Durch das Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit wird die abstracte Auffassung Gottes, als der unendlichen Negativität oder des bloßen Processes nach Hegel, überwunden; denn bei der Idee der Persönlichkeit ist es eben, wo der aprio-

rische Faden des Begriffs abreißt, und die Erfahrung an dessen Stelle tritt. Um nun diesen Begriff der Persönlichkeit zu fassen, muß die absolute Idee als die Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen gedacht werden. Als absolute Einheit giebt die Idee sich selbst ihre Unendlichkeit, und ist die organische Totalität der in ihr gesetzten Unterschiede. Der letzte entscheidende Aufschluß liegt darin, daß die absolute Persönlichkeit Gottes als die unendlich schöpferische gedacht werde. Nur im Verhältniß zu dem Mannigfaltigen wird die sich durchdringende, begreifende Einheit zum Selbst. Aus sich selbst bestimmt sich die absolute Idee, das unendlich Andere ihrer selbst zu werden; denn nur durch diese freie Lebensentfaltung bricht das Wesen zur Person hindurch. So ist Gott, als durchschauendes Bewußtsein des Geeinten, das unendlich Einende. Gott wie die Creatur sind individuell. Gott ist in allen Creatur-Persönlichkeiten gegenwärtig, und doch von ihnen geschieden: nicht einen fertigen Weltplan mechanisch vollendend, sondern als höchste Person, den freigelassenen Persönlichkeiten gegenüber, all-eingreifend das Freie lenkend, es zum Besten herausführend. — Da dieß Alles, bemerkt Snellmann, gar nicht bewiesen werden soll: so ist es unnöthig, sich bei solchen Versicherungen, welche die Wissenschaft nicht fördern können, aufzuhalten. Fichte findet diese Vorstellungen in seiner religiösen Erfahrung; und darum spricht er sie als das Vernünftige aus.

Ebenso verhält es sich mit den Sätzen von Weiße über die Persönlichkeit Gottes: nur daß er sogar die Dreieinigkeit, zwar nicht beweisen, aber doch seinem Bewußtsein als vernünftig plausibel machen will. Gerade wie Schelling, nur durchaus in klarerer Darstellung, will Weiße hier Theismus und Pantheismus mit einander versöhnen: Der Theismus hat von der Zweckverknüpfung in der Welt auf einen per-

sönlichen Urheber dieses Zwecks außerhalb der Welt geschlossen; der Pantheismus hat die immanente Zweckmäßigkeit der Welt zum innerweltlichen, unpersönlichen Gott erhoben. Die wahre Theorie muß Beides, einen außerweltlichen Gott und auch einen innerweltlichen, einen persönlichen und auch einen beziehungsweise unpersönlichen, annehmen. Das absolute Selbstbewußtsein der Vernunft, welches der negative Standpunkt Hegels erst zum Endziel des Weltenlebens in Gestalt der absoluten Wissenschaft macht, ist vielmehr umgekehrt, als Geist und freier Wille, die absolute Voraussetzung alles Weltenlebens. Es ist ein dreifacher Mittelpunkt der Selbstheit in Gott, eine dreifache Ichheit, von der wir hier den Satz aussprechen müssen, daß nur in ihr das Princip der Selbstheit, die ewige und nothwendige Formbestimmung des Geistes überhaupt, bewahrt, und doch zugleich in die höhere Einheit, die dem absoluten Geiste angehört und seine Substanz ausmacht, dergestalt aufgenommen ist, daß diese dreifache Ichheit im Gegensatze zu der unendlichen Vielheit, in die der Geist überhaupt auf der Stufe seiner Endlichkeit auseinander fällt, die wesentliche Formbestimmung des absoluten Geistes auf dieser höchsten Stufe seiner Begriffsentwickelung ausmacht. Da alles reale Dasein in einem Specificiren der leeren, metaphysischen Unendlichkeit besteht: so muß auch das Urwirkliche, d. h. der persönliche Gott, sich selbst oder seine eigene Persönlichkeit, zunächst in quantitativer Form, durch eine Urspecification setzen, die als gleich ewig mit seinem Wesen zu denken, und deren Exponent die Dreizahl ist.

Mit der Trinität bringt Weiße dann auch die Schöpfung in Verbindung: Jene göttliche Erkenntniß ist die Selbsterkenntniß Gottes, die Erkenntniß des Sohnes durch den Vater, des Vaters durch den Sohn und Beider durch den

Geist. Aus diesem Schauen seiner selbst geht in Gott der Entschluß zur Entäußerung seiner selbst hervor, der in der Einsicht enthalten ist, daß im Wirklichen annoch ein Mehreres, als in dem Möglichen enthalten ist. Die absolute Vernunft ist freie schöpferische Thätigkeit. Nur dann aber können wir Gottes Verhalten in der Weltschöpfung ein freies nennen, wenn es uns vergönnt ist, Gott als eine in der Zeit berathende und beschließende Wesenheit zu denken. Das Sein der Gottheit ist also nicht als unbedingte Nothwendigkeit, sondern als That ihrer selbst zu fassen: es stände bei ihr, nicht sie selbst zu sein, wenn sie gar nicht sein wollte; aber es stände nicht bei ihr, die logischen Gesetze des Seins zu verändern. Der Inhalt, der vor der Weltschöpfung schon für die göttliche Erkenntniß vorhanden gewesen ist, war ein solcher, dessen Beschaffenheit Gott nicht nur zum Schaffen der Welt überhaupt, sondern auch zur Wahl einer bestimmten Beschaffenheit des zu Schaffenden, im Gegensatze anderer Beschaffenheiten, vermocht haben könne. Der Entschluß Gottes, die Welt zu schaffen, ist ewig: das Hervorgehen des Geschöpfes aber ein durch die freie Actualität der Creatur Vermitteltes. — Weiße läugnet dann zwar, daß durch die Schöpfung „ein Zuwachs von Realität in Gott selbst" erfolge; so lange aber die Wirklichkeit höher steht, als die bloße Möglichkeit, wird er jenes nicht in Abrede stellen dürfen. Auch würde, seinen Behauptungen zufolge, die Creatur, selbst bevor sie nur einmal aus Gott hervorgegangen ist, schon die Sofortigkeit der Schöpfung retardiren.

Ich führe dieß an, weil man an dieser Darstellung Weiße's die unauflöslichen Schwierigkeiten, ja die Unmöglichkeit am klarsten erkennt, welche ein vorweltliches Bewußtsein eines

transscendenten Gottes mit sich führt; und insofern war es ganz consequent, daß diese Hegelianer in die Glaubensphilosophie flüchteten. Während Schelling aber noch keine Ahndung hat, wie dialektische Schwierigkeiten seine Trinitäts- und seine Schöpfungslehre sollten umstoßen können, da er ja das Panacee seiner Potenzen so bequem darauf anwenden kann: so ließ der speculative Begriff, der jenen vor demselben dahin fliehenden Pseudohegelianern im Nacken sitzt, sie diese Schwierigkeiten aufwerfen, und, so gut sie es vermochten, vor dem Richterstuhl ihrer Vorstellung lösen. Dadurch bilden sie den Uebergang von Schelling zur eigentlichen rechten Seite der Hegelschen Schule.

Auch Braniß schließt sich vollkommen diesem Standpunkt an: Gott ist das Unmittelbare des vernünftigen Wissens, und dieses unmittelbare Wissen Gottes das Lebensprincip der Philosophie. Gott ist als reines Fürsichsein, ohne wesentliche Beziehung auf ein Anderes, absolut frei und auch absolute Persönlichkeit. Gott ist, als das absolute Thun, das schlechthin Voraussetzungslose, die erzeugende Macht seines Daseins. Das absolute Thun hat an sich selbst seinen Inhalt; und indem mit ihm, nicht mit dem Sein, wie bei Hegel, begonnen werden muß, so ist damit das von Hegel leer gelassene Jenseits erfüllt, da doch Gott als ein der Welt jenseitiger aufzufassen ist. Dieser Inhalt ist nicht mehr der bloße Gedanke des absoluten Thuns, sondern die Objectivität dieses Gedankens. Indem das vernünftige Denken seinen absoluten Inhalt aus sich entlassen hat, hat es sich zum Bewußtsein Gottes constituirt. Hiermit ist es jedoch zugleich Bewußtsein seiner selbst, als eines von jenem objectiven Inhalt Verschiedenen; mit dem vernünftigen Wissen der Idee tritt also zugleich das Wissen eines Andern auf. Dieß Andere stellt sich zunächst nur als ein Vorgefundenes

dar; doch erhält das vernünftige Denken sofort den Impuls, das Andere Gottes als durch Gott selbst gesetzt zu denken. Da aber das Sein des Andern nicht nothwendig ist, so ist auch das Setzen desselben eine freie Selbstbestimmung Gottes: die Offenbarung seines Wesens außer sich. — Auch hier wird von der absoluten Persönlichkeit Gottes zwar ausgegangen, das göttliche Bewußtsein aber dennoch von dem Setzen eines Andern außer ihm abhängig gemacht; so daß ohne die Welt Gott kein Bewußtsein hätte. Indem dann die Welt nicht nothwendig ist, weil sonst Gott kein freier wäre: so würde damit auch das Bewußtsein Gottes aufhören, nothwendig zu sein. Frei wäre Gott nach diesen Ansichten aber schon darum nicht, weil er nicht im Andern bei sich, und in seiner Manifestation nur außer sich wäre.

Ueber die Christologie hat sich unter den Pseudo-Hegelianern besonders Weiße ausgelassen: Ursprünglich war auch das zweite Moment im göttlichen Wesen, wie das erste und dritte, persönlich; aber nachdem die Welt geschaffen war, faßte es den freien Entschluß, sich an dieselbe hinzugeben (nach Schelling, wie wir früher sahen, war dieß sogar ein ihm durch den Fall des Menschen auferlegter Zwang), in sie einzugehen, um durch den einstweiligen Verlust seiner eigenen göttlichen Persönlichkeit die Welt zur Würde und Herrlichkeit des göttlichen Daseins emporzuheben. Dadurch wird der Sohn in die unpersönliche Allgemeinheit oder Potentialität, aus welcher heraus sich die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der Creaturen erzeugen soll, aufgehoben. Aber aus dieser Entfremdung kehrt er in der Entwicklung der Weltgeschichte wieder zu geistiger Selbstheit und Persönlichkeit zurück, und feiert solchergestalt seine Auferstehung. Durch ihn werden auch die vielen Persönlichkeiten der creatürlichen Welt,

ohne Vernichtung ihrer Selbstständigkeit, zu der Einen Persönlichkeit des göttlichen Geistes erhoben. — Sind auch hier die Hegelschen Begriffsmomente, wie bei Schelling die Potenzen, zu fürsichseienden Personen, die sogar eine Geschichte haben, substantiirt: so tritt doch der Gnosticismus und Manichäismus Weiße's in einer reinern Gestalt, als bei Schelling, auf, offenbar weil hier die unbändigen Sprünge der Schellingschen Einbildungskraft in Etwas wenigstens durch die gedankenschweren Kategorien der Hegelschen Dialektik gezügelt wurden.

Wie Weiße in der zweiten Person der Gottheit das pantheistische Moment seines Standpunkts enthalten sieht, so hat auch Braniß neuerdings zugegeben, daß „jeder sich selbst verstehende Theismus" in Christus „die Idee des der Welt immanenten Gottes" anerkennen werde. Den Principienstreit, ob es einen außerweltlichen Gott gebe, will Braniß dabei vorläufig auf die Seite stellen. Die Weltgeschichte beschreibt er dann sehr gut als die Darstellung dieses „innerweltlichen" Gottes: Aus dem Urfactum, daß die Erscheinung dem Wesen nicht entspricht, entwickelt sich die Geschichte. Der Mensch ist die in der Welt sich selbst realisirende Gottesidee. Die Reife des Geschlechts ist, die Ichheit des absoluten Geistes auszugebären. Im Menschen ist die Scheidung des Natürlichen und Geschichtlichen aufgehoben, und der der Natur und der Geschichte immanente Gott gedacht. Beide Gebiete zusammen sind die sich vollständig vollbringende Gottesentwickelung. In der Natur entwickelt Gott sich vom Sein zum Bewußtsein, in der Geschichte vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Alle Entwickelung setzt aber ein negatives Moment voraus; dieß ist in der Natur die Materie, in der Geschichte die Subjectivität. In Chri-

stus, als dem seine Selbstbejahung vollziehenden immanenten Gotte, sind beide Negationen überwunden. — Dennoch soll nach Braniß Christus über sich auf einen außerweltlichen Gott hinausweisen, der schlechthin *determinationslos* und an keine Negation geknüpft sei. Wie kann aber dieser bestimmungslose Gott ein „erfülltes Jenseits" sein? Braniß hat also zwar das ganz Richtige ausgesprochen, durch das Princip des Negativen der göttlichen Offenbarung Inhalt zu verschaffen. Indem er dann aber Christus die Offenbarung des jenseitigen, ewig in sich seienden Gottes nennt: so wäre diese Offenbarung wahrlich sehr ungeschickt angestellt, da Christus, der doch die adäquate Offenbarung Gottes sein soll, vielmehr die Immanenz des Göttlichen offenbart; und wir können es Braniß nicht zugeben, daß die Immanenz Gottes ihre wesentliche Ergänzung an der Position der Transscendenz empfängt, da er darunter die Annahme eines außerweltlichen Subjects versteht. Wenn aber Braniß hinzufügt, „die Forderung eines beharrlichen Positiven macht sich geltend:" so läßt er uns keinen Zweifel darüber, daß auch er dem Positivismus Schellings huldigt.

Auch über die *Unsterblichkeit der Seele* will Weiße nicht von der Speculation, sondern von der sittlich-religiösen Erfahrung und der christlichen Offenbarung Aufschluß holen. Die Philosophie kann nur bestimmen, wie eine Seele beschaffen sein muß, um zu unendlicher Fortdauer fähig zu sein. Die innere Erfahrung aber versichert den Gläubigen und Sittlichen seiner Unsterblichkeit. Findet Einer dieses Bewußtsein nicht in sich vor, so gehört er nicht zu der Zahl jener Auserwählten. Nur wer in sich, in der Tiefe seines sittlichen Selbst, eine Macht erschaut, die er für ebenbürtig mit dem erkennt, was ihm von Außen als gottbeseelte Erscheinung

entgegentritt: nur wer diese Macht als stärker, denn alle Gewalten seiner sinnlichen Natur und seines selbstischen Ich, in sich empfunden und erfahren hat; nur dem geht zugleich mit seiner Geburt zum ewigen Leben auch die Gewißheit dieses Lebens auf. Ist auch die göttliche Substanz der Welt das allein Unvergängliche, so ist doch der durch den Geist der Gottheit wiedergeborene Mensch in Wahrheit diese Substanz selbst, wenn auch nicht die ganze.

Indem nun auch der jüngere Fichte nur denen, welche in Gemeinschaft mit Gott sterben, die Unvergänglichkeit zuschreibt, die Selbstischen und Unlauteren dagegen nur auf unbestimmte Zeit fortdauern läßt: so fragt sich, da solche Lehren doch einerseits eben nicht die Offenbarung durchs Christenthum für sich haben, andererseits aber gar nicht aus der Dialektik deducirt sein wollen, was sie uns denn am Ende für eine Bürgschaft ihrer Wahrheit aufzuweisen vermögen. — Lassen wir also diese der Schule untreu gewordenen Ueberläufer, die mit Schelling einen Separat-Frieden geschlossen haben, und beschäftigen wir uns fortan nur mit uns selbst. Denn sind auch unter uns Einige, welche mit Jenen den Inhalt gemein haben, so wollen sie ihn doch durch philosophische Argumente beweisen. Da wir mit diesen also auf dem gemeinsamen Boden des speculativen Denkens stehen, so können wir vermittelst unserer Methode uns leicht mit einander verständigen.

Auf der äußersten Rechten der Hegelschen Schule steht nun Göschel, der, wie innig und lebendig auch sein religiöser Glaube sei, diesen doch keineswegs zur Begründung seiner Philosopheme gebrauchen will, sondern zu dem Ende immer auf die logischen Kategorien zurückkommt, die Jene eben mit vollem Bewußtsein als unzulänglich, das Positive zu bestimmen, von der Hand weisen. Göschel stickte

also, wie Rosenkranz sich ausdrückt, auf das Panier der Schule den Monismus des Gedankens, wiewohl sein Philosophiren mehr nur das Interesse hatte, die Philosophie unserer Zeiten den Frommen als etwas vollkommen Christliches anzupreisen. Freilich ist ihm dieß, bei der jetzigen Lage der Sachen, durchaus mißlungen; und ein unbedingtes Zutrauen zur Philosophie hat er auch wohl selber nicht. Denn er macht an die Ergebnisse des Denkens die Forderung, daß sie sich mit dem Inhalt des Glaubens übereinstimmend zeigen. Zu dem Ende muthet er der Philosophie sogar zu, sich noch entschiedener an das Wort Gottes anzuschließen: und gesteht selbst, sich, statt des Begriffs, an der Vorstellung zu erquicken, der er Sitz und Stimme in der Philosophie eingeräumt sehen will.

Hat Göschel also auch nicht, wie Hinrichs, geradezu gesagt, daß er von der Philosophie nichts mehr würde wissen wollen, wenn sie ihm die religiösen Vorstellungen zerstörte (was der Standpunkt der Religion quand même ist): so verwirft er doch immer die Philosophie nur darum nicht, weil er die Vorstellung in ihrem ganzen Umfang durch sie zu retten noch im Stande zu sein glaubt. Denn würde er zwischen der Philosophie und der Religion eine Verschiedenheit nicht nur der Form, sondern auch des Inhalts entdecken, er würde sich gewiß für die letztere entscheiden. Da er solche Entdeckung aber bisher noch nirgends öffentlich ausgesprochen, sondern vielmehr in seinen letzten Schriften gerade am Bestimmtesten auf die speculative Begründung der Dogmen insistirt: so müssen wir ihn zu den Denkphilosophen rechnen, als welche die religiösen Vorstellungen aus dem Schmelztigel der Dialektik hervorgehen lassen.

Ueber die Persönlichkeit Gottes sagt Göschel: Wir den-

ken zwar hinterdrein, nachdem das Sein vorausgegangen; weil aber im Absoluten Denken und Sein identisch sind, so ist das, was wir nachdenken, doch zugleich vorausgedacht. Weil also der Geist, als Individuum, einen Anfang genommen hat: so weist dieser Anfang seines Seins auf einen Anfang außer ihm, der um ihn weiß. Dieser Anfang ist der absolute Geist, welcher sich erstens in sich selbst setzt, indem er aus dem Allgemeinen mittelst des Besondern zum Individuum wird, aber aus diesem Unterschiede wieder in sich zur Einheit zurückkehrt. Indem nun der Geist in jedem Momente seiner Selbsterzeugung ganz ist, d. h. von den übrigen Momenten sich durchdringen läßt, so ist er Person. Hiernach ist die Trinität Gottes die immanente Bedingung der absoluten oder unbedingten, in sich selbst bedingten Persönlichkeit Gottes. Wie in allen Sphären nur das Einzelne besteht, das Allgemeine selbst nur das umfassendere Individuum ist, z. B. ein Volks-Geist: so ist auch Gott, als das Allgemeinste, zugleich ein selbstbewußtes Individuum und persönliches Wesen. — Wenn aber, fragen wir hier Göschel, doch wahrlich der Volksgeist keine einzelne Person außer dem Selbstbewußtsein der Individuen ist, müßte dann nicht um so weniger der allgemeinste Geist sich zu einer solchen aparten Person individualisiren können? Er ist ja, als absoluter Geist, nach Göschel, absolute Durchdringlichkeit und Durchsichtigkeit. Wäre er aber eine jenseits der einzelnen Persönlichkeiten existirende absolute Persönlichkeit, so durchdränge er die Menschen nur mit seiner Allgemeinheit, nicht mit seiner Persönlichkeit, die ihnen völlig fremd geblieben wäre. Höchstens die zweite Person in der Trinität hätte, in ihrer irdischen Erscheinung, uns einen flüchtigen Besuch gegönnt.

Die zweite Bestimmung, die nach Göschel der con-

crete Gott der Philosophie haben soll, ist, daß er nach jener reflexiven Selbstbestimmung sich, als thätig, ein Leidendes gegenübersetzt, das nicht durch sich selbst, sondern durch das Bestimmende außer ihm bestimmt ist. So erzeugt sich der absolute Geist nicht allein innerhalb seiner selbst, sondern schafft auch außerhalb seiner sein Gegenbild, das er jedoch ebenfalls, kraft seiner absoluten Persönlichkeit, von sich durchdringen und mit sich vermitteln läßt. Die absolute Persönlichkeit Gottes ist so die Bedingung der Weltschöpfung, und hiermit auch der geschaffenen Persönlichkeit des endlichen Geistes. — Gott würde aber nicht absolute Durchdringlichkeit sein, wenn er die Welt nur so idealisirte, daß er das Eine gegen die Vielheit aller übrigen Dinge wäre. Denn so würde sich Jedes zu einem solchen abstract Fürsichseienden fixiren, und Gott, ebenso wie sie, ihnen gegenüber zu einem Für-Anderes-Seienden herabgesetzt werden. Die wahre Unendlichkeit, welche die Dialektik lehrt, ist, im Andern bei sich selbst zu sein; so daß Gott das sich in jedem Einzelnen darstellende Allgemeine, oder umgekehrt die dem Begriffe adäquate Seite der Einzelnen ist. Personificirte sich das Göttliche vorzugsweise und ausschließlich in Einer Einzelnheit, so wäre diese, wird sie auch als die absolute und unbedingte Persönlichkeit ausgesprochen, gerade dadurch am meisten von den einzelnen endlichen Persönlichkeiten unterschieden, hiermit aber eben nicht das sie Durchdringende und Einende: ganz abgesehen davon, daß sie nur ein eingebildetes Subject wäre, von dem wir nichts wissen können. Mit dem Theismus ist so nothwendig die Akatalepsie verbunden; und es scheint kaum begreiflich, wie damit noch der Hegelsche Standpunkt des absoluten Wissens bestehen könne. Wo sich daher Göschel offen diesem gemäß ausspricht, müßte er auch consequenter Weise die Transscendenz

Gottes ganz aufgeben. So z. B. wenn er behauptet: „Persönlichkeit ist Einheit des Geistes, der Geist ist als persönlich derselbe. Die Persönlichkeit des Menschen ist die Beschaffenheit, welche den endlichen Geist mit dem absoluten, und mittelst dessen mit allem Andern in die innerste Verbindung und lebendigste Wechselwirkung versetzt; so daß das Andere nicht mehr ein Anderes, der absolute Geist nicht mehr ein fremder und äußerlicher ist.“ Warum wird er es dann aber doch wieder?

Frauenstädt, den wir nicht unter die Männer der rechten Seite der Hegelschen Schule aufnehmen, bei seiner Polemik gegen Schelling jedoch ebenso wenig den vorhergenannten Pseudo-Hegelianern zuzählen können (wohl aber gehört der positive Glaubensphilosoph Hanne zu diesen), hat ein sehr gutes Bewußtsein über die so eben aufgedeckte Inconsequenz. Er führt zunächst die eigenen Worte Hegels an, welche durchaus die theistischen Ansichten der rechten Seite der Hegelschen Schule als unhegelisch offenbaren: „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-Wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen.“ Indem Frauenstädt dann daraus, für seine Person, die Unbegreiflichkeit, das Nichtwissen, den Glauben, die Verehrung des Factums u. s. w. zieht, weil er den Menschen nicht zu einer Maske (persona) machen wolle, setzt er hinzu: „Gott ist das durch Alle hindurchtönende Ich, dieß ist die unvermeidliche Consequenz des Hegelschen Princips. Wo Hegel und seine Schüler von dieser Consequenz ihres Princips abweichen, da hören sie auf, Philosophen zu sein, und verdienen höchstens noch den Namen Glaubensphilosophen, der aber sogleich die Halbheit und das Gebrochene ihres Wesens anzeigt.“ Bis die rechte Seite uns nicht bessere Argumente über eine jen-

seitige Persönlichkeit Gottes beibringt, müssen wir diesem Vorwurf eines Unpartheiischen unbedingt beistimmen; und wir sehen, daß er und die Pseudohegelianer, indem sie dem Hegelschen System seine absolute Immanenz vorwerfen, dasselbe besser verstanden haben, als ein Theil seiner Anhänger.

Dem Einwand, daß die göttliche Persönlichkeit ein eingebildetes Subject sei, scheint durch die Christologie begegnet zu sein. Lassen wir hier der rechten Seite die Inconsequenz hingehen, daß sie, weil diese göttliche Person sich nur für eine so kurze Zeit sichtbar machte und dann wieder verschwand, aus dem einmaligen Erscheinen derselben auf diesem Planeten nun doch auf ihre dauernde Existenz in irgend einem andern Weltkörper schließen zu dürfen glaubt: so bleibt uns nur die Discussion auf rein logischem Gebiete übrig, wo wir uns ja auch auf eigenem Grund und Boden befinden. Innerhalb dieser verfirt nun Göschel auch durchaus, um die Person Christi philosophisch zu deduciren. Er verläßt für diese Lehre die vorhin behauptete Priorität der Einzelnheit, und argumentirt aus einem gleichmäßigen Werthe der Einzelnheit und Allgemeinheit: Da die Gattung über dem Individuum steht, so muß auch die ihr zukommende Persönlichkeit eine höhere, als die der Individuen sein. Eine bloß collective Persönlichkeit wäre aber vielmehr eine geringere, als die subjective der Individuen, da es ihr an einem Kern und Centrum fehlt. Es muß mithin der Menschheit als Gattung noch eine höhere Form von Persönlichkeit zukommen, welche eine individuelle, aber als das Ursubject ist. Wie der Staat in der Monarchie, so kommt auch die Menschheit nur dadurch zur wahren Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben sei, welches selbst für sich ein Individuum ist. Die Einheit des Menschengeschlechts ist

so lange ein bloßer Name, bis sie in einer wirklichen Person zur concreten Einheit kommt. Nur in dem absoluten Individuum ist das Unendliche verwirklicht. Die Menschheit entstand dadurch, daß Christus den Individuen seine Stelle eingeräumt hat, deren Gesammtheit er war, ehe sie Einzelne wurden, und dieselbe auch ist und bleibt.

Beziehen wir diese Christologie Göschels auf seine vorhin dargestellte Trinitätslehre, so wäre die Gattung der Vater, das Ursubject Christus, und die Gesammtheit aller Individuen nach der Entstehung der Menschheit der Geist. Meint aber Göschel nicht, wie Feuerbach, daß die beiden anderen Momente der Trinität bloße Substanzen bleiben, sondern will er sie auch zu Persönlichkeiten erheben: so hätten wir eigentlich drei Ursubjecte, und die Verwirrung wird vollkommen. Auf jeden Fall bleibt dieß jedoch ganz unerklärlich, wie so, wenn das absolute Individuum schon die ganze Idee der Menschheit verwirklicht, noch für die anderen Individuen etwas übrig bleiben könne; was schon Strauß einwirft. Warum zersplittert sich ferner das Ursubject in eine solche bloße Gesammtheit, d. h. eben in eine bloße Collectiv-Persönlichkeit, die vorhin als das Niedrigere ausgesprochen wurde? Das in jedem Individuum verwirklichte Urbild der Gattung ist also allein das Ursubject, d. h. das absolut Persönliche an jedem Einzelnen: und das Individuum nur insofern substantiell, als es diesen persönlichen Gott, der das wahre Ich desselben ist, mit Bewußtsein darstellt.

Wie nun Göschel in diesen zwei ersten Fragen den allgemeinen Gattungsbegriff zu Einem absolut festen Individuum machte, so erhebt er in der Unsterblichkeitslehre jedes einzelne Individuum zur absoluten Identität mit dem allgemeinen Gattungsbegriff, und beweist also die Unsterblichkeit

aus der Priorität des Allgemeinen. Der menschliche Geist, sagt er, ist ein göttlicher Gedanke, und kann als solcher nichts Vergängliches sein; sondern was Gott einmal gedacht, das besteht auch in Ewigkeit. Da aber das göttliche Denken nur das Wesen der Dinge setzt, das Wesen der natürlichen Dinge indessen nur die allgemeine Gattung ist, weil sie gegen ihr Andersein gleichgültig bleiben: so erhält Gott ihr Wesen, wenn er die Gattung im Wechsel entstehender und vergehender Individuen erhält. Indem aber umgekehrt dem Geiste die Selbstheit und Dieselbigkeit wesentlich ist, so muß Gott, um das geistige Subject in seinem Wesen zu erhalten, es als dasselbe Subject erhalten. Während also die Welle bleibt, was sie ist, wenn sie im Meere verschwimmt, da sie nach wie vor selbstlos ist: so muß im Gegentheil in der Sphäre des Geistes das Individuum dauern, weil es als einzelnes Dasein die Allgemeinheit der Gattung in sich selbst trägt und deren entsprechende Realität ist.

Einerseits hat schon Strauß sehr richtig hierauf eingewandt, daß Göschel bloße Aggregate in der Natur, wie eine Welle, eine Staubwolke, zu Beispielen wählt: dem thierischen Organismus komme dagegen schon die Selbstheit und das Streben nach Dieselbigkeit zu, und mache dessen Wesen aus, indem er nicht gleichgültig gegen sein Anderswerden sei, so daß nach dieser Argumentation auch den Thieren die Unsterblichkeit nicht abgesprochen werden dürfte. Setzt dann nicht andererseits das menschliche Individuum sich durch die Willkür und das Böse in viel directeren Widerspruch gegen seine Gattung, als die Naturwesen? So daß nur im Menschengeschlecht die Vernichtung nach dem Tode von Gott über Viele verhängt werden müßte, da allein die Guten unsterblich sein könnten; was auch aus Göschels Worten folgt, indem er ausdrücklich behauptet, daß

„die Unsterblichkeit der Seele eben nur in ihrer Entwickelung zum Geiste besteht," das Böse aber die „fortgehende Sterblichkeit" erzeuge. Die Thiere jedoch würden alle unsterblich sein, weil sie ihrer Gattung weniger unangemessen sind. Wie Göschel also nach dieser Rücksicht zuviel gewährt, so nach jener zu wenig. — Will er endlich aus dem „Uebergreifen der Subjectivität über das Object" die unendliche Dauer des einzelnen Subjects erweisen, so greift in der absoluten Idee vielmehr Subject und Object zu gleichen Theilen in einander über. Das objective Allgemeine subjectivirt sich immer, das einzelne Subject findet sein substantielles Wesen stets in der allgemeinen Objectivität, in die es sich auch verliert. „Nur die Actuosität des Unterscheidens," sagt daher Strauß sehr gut, „ist stetig, die gesetzten Unterschiede aber sind flüssige Momente; und es wäre ein Zeichen der Ohnmacht des Geistes, sie als festgewordene in sich bestehen zu lassen."

Während wir Göschel auf die äußerste Rechte stellten, weil das große Uebergewicht, das er der Vorstellung einräumt, doch einen Mangel an Sicherheit in seinen philosophischen Argumenten zu verrathen scheint: so können wir nun die reine Rechte diejenigen Schüler Hegels nennen, welche im vollsten Vertrauen auf ihre dialektischen Schlußfolgen aus den Hegelschen Prämissen jene ganz theistischen Resultate ziehen zu dürfen glauben. Sie halten es für eine Ehrensache des speculativen Gedankens, die Integrität der Vorstellung ganz ohne deren Beihülfe zu verfechten. Die Führer auf diesen Bänken des philosophischen Parlaments sind Schaller, Erdmann und Gabler.

Zunächst bemerkt Schaller, daß die Annahme eines persönlichen Gottes eine wesentliche Aufgabe des Hegelschen Systems sei. Nun sei auch wesentlicher Inhalt der christ-

lichen Religion, daß Gott als Dreieiniger selbstbewußte lebendige Person sei. Doch müsse man nicht bei dieser Vorstellung als einer bekannten stehen bleiben, sondern auch zum Erkennen und Begreifen des Inhalts dieser Vorstellung fortgehen. Nichts destoweniger hält Schaller nur die bekannte Vorstellung in ihrer alten Form fest. Ohne die Dreieinigkeit, sagt er nun, sinkt die Persönlichkeit Gottes zu einem bloßen Worte herab; denn ohne sich in sich selbst zu unterscheiden, kann Gott kein selbstbewußter und lebendiger sein. Die Hegelsche Philosophie hat Gott als siegreiches Subject (dieß ist vielmehr ein Ausdruck Schellings) philosophisch erkannt. Die Persönlichkeit, welche Gott erst durch das Wissen des Menschen von ihm bekommt, ist keine wirkliche göttliche Persönlichkeit. Nicht mein Wissen von Gott ist also der Grund seiner Persönlichkeit; sondern weil Gott als Person sich ewig offenbar ist, wird er unserem Wissen offenbar. Gott ist nicht erst durch die Welt Subject geworden, sondern hat als Subject die Welt geschaffen; aber Gott wird erst durch die That und durch die Beziehung auf die Welt erfülltes Subject. Die Methode hebt die Voraussetzung der leeren Subjectivität dadurch auf, daß sie dieselbe als Resultat erscheinen läßt: hebt aber zugleich die Endlichkeit der Vermittelung auf, indem sie das Resultat als nicht durch ein Anderes vermittelt, sondern vielmehr als absolute Vermittelung mit sich, als Letztes und Erstes darstellt und ausdrückt. Die Offenbarung Gottes in seinem ewigen Selbstbewußtsein ist die Voraussetzung des menschlichen Wissens von ihm. Die zeitliche Enthüllung und Offenbarung Gottes im menschlichen Wissen ist also erst eine Folge des ewigen Offenbarseins Gottes. Wenn in der Geschichte zunächst Jenes Die-

sem noch nicht entspricht, so besteht der weitere Verlauf der Geschichte eben darin, diese Unangemessenheit der Erscheinung aufzuheben. Die Vorstellung läßt die Totalität des absoluten Geistes, in welcher dieser Mitte, Anfang und Ende zugleich ist, immer wieder zu festen Unterschieden auseinander fallen. Das Selbstbewußtsein Gottes ist als Wille zugleich schöpferische That, das thatkräftige Uebergreifen über das Object. Die persönliche Immanenz ist aber zugleich auch Transscendenz, ohne welche keine Persönlichkeit Gottes wäre.

Die Methode leitet unseren Schaller so zum ganz Richtigen, daß Gott nur in der Totalität der fließenden Unterschiede, also nicht ohne den Durchgangspunkt durch den endlichen Geist, Selbstbewußtsein ist. Die „Vollendung des göttlichen Wissens in sich selbst" und die „Entzweiung des göttlichen und menschlichen Wissens" sind also selbst nur fixirte Unterschiede der Vorstellung, deren flüssige Einheit erst für die wahre Totalität angesehen werden darf. Dieser Methode zuwider behauptet Schaller aber dennoch, auf die Stimme der von ihm zurecht gewiesenen Vorstellung horchend, einen „der Welt transscendenten," also zu einem fixirten Gegensatze gegen dieselbe gewordenen Gott. Wenn er dann aber hinzusetzt, beim nur immanenten Gott wäre seine Persönlichkeit eine bloße Vorstellung: so ist doch wahrlich nur die transscendente Persönlichkeit Gottes eine vorgestellte, die immanente in Christus, und Jedem, der dessen Vorbilde folgt, dagegen die allein wirkliche.

Mit derselben Entschiedenheit nimmt Schaller in der Christologie den Standpunkt der rechten Seite ein. Wie er durch das Aufgehobensein der Momente in der Bewegung einen Fortschritt gegen die bloße Durchdringlichkeit der göttlichen Persönlichkeit bei Göschel that, obgleich er dieß Aufge-

hobensein noch nicht zu einer Wahrheit machte, so hat er auch in der Christologie eine tiefere Einsicht ins Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen. Er will weder das Allgemeine noch das Einzelne, noch ihre ruhige Einheit im Ursubject für das wahrhaft Wirkliche ansehen, sondern allein den lebendigen Proceß der Gattung, aus der Einfachheit in die Mannigfaltigkeit des Daseins herauszutreten, und die Einzelnen zu schaffen wie zu vernichten. Da nun jedes Individuum, fährt er fort, der Gattung inadäquat ist, so können die Kategorien der Allgemeinheit und Einzelnheit gar nicht angewendet werden, wenn es sich darum handelt, ein Individuum als den Gottmenschen auszusprechen; denn diese Kategorien gehören dem natürlichen Leben an. Will man sie auf den Geist anwenden, so muß man sie in einem andern Sinne nehmen. Das geistige Individuum ist nämlich zugleich einfache Allgemeinheit, also, als sich selbst wissend, zugleich für sich die ganze Gattung. Wäre bloß die Gattung der Gottmensch, so könnte sie den Personen nicht das Bewußtsein ihrer Versöhnung, sondern vielmehr nur das der Entzweiung mit Gott geben. Denn die Gattung ist das unpersönliche Allgemeine, welches die Einzelnen ohne Anerkennung ihrer persönlichen Unendlichkeit vergehen läßt. Die vorzügliche Gleichheit Christi mit der Idee hat ihren Grund darin, daß die Idee den Anfang ihrer Verwirklichung immer mit der Zusammendrängung ihrer Kraft und Fülle in einzelnen Individuen macht, von welchen aus sie sich den übrigen mittheilt. Nun setzt Schaller aber, um die damit aufgehobene absolute Ausschließlichkeit Christi zu retten, hinzu: Die Erzählungen und Vorstellungen der ersten Gemeinde von einem Versöhner setzen einen persönlichen Gottmenschen voraus. Schaller verläßt hiermit, nach

dialektischem Anlaufe, den richtigen Weg; und nicht kraft der Methode, sondern ungeachtet derselben läßt er sich von der Vorstellung die gegebene Wirklichkeit als das allein Vernünftige aufdringen.

Erdmann, bei dem weniger die Anwendung der Methode auf die religiösen Vorstellungen, als diese Methode selbst in Betracht kommt, wird ihr nun auch nicht untreu; aber statt sich durch sie zur Immanenz eines göttlichen Subjects führen zu lassen, will er vielmehr vermöge derselben sich zur Annahme eines transscendenten Subjects autorisiren, indem er durch dieselbe eben die Gegensätzlichkeit eines Diesseits und Jenseits recht fest macht. Das Wesen, sagt Erdmann, ist etwas Anderes, als die Erscheinung (das Anderssein ist hier vielmehr schon längst aufgehoben); der Gegensatz dieser Kategorien ist ein berechtigter, und darauf beruht die Berechtigung der Kantischen Weltanschauung. (Vielmehr muß sie durchaus umgestürzt werden.) Ja, das Wesen ist als das Gegentheil der Erscheinung zu fassen; denn sie ist sein Anderes. Auch das Entgegensetzen von Wesen und Erscheinung, Jenseits und Diesseits beruht also auf einer berechtigten Kategorie. — Da leitet Erdmann also die Kantische Transscendenz vollständig aus Hegelschen Kategorien ab. Doch ist dieß nur möglich durch eine ganz schiefe Auffassung der Hegelschen Methode. Denn die Kategorie des Dinges-an-sich und der Erscheinung ist ja eben, als einer zweiten Stufe angehörig, eine Kategorie für die Endlichkeit der Dinge; und es ist ganz unstatthaft, diesen Gegensatz auf das Verhältniß Gottes zur Welt anzuwenden. Als Wirklichkeit ist Gott vielmehr das Wesen, das in die Welt, als dessen Erscheinung, ganz ergossen ist, und Eine Totalität mit ihr bildet. Erdmann kommt wohl auch zu dieser Identität des

Wesens und der Erscheinung, indem er eingesteht, daß diese Kategorien freilich nicht das Höchste seien: derselbe Inhalt sei einmal als Wesen, dann als Erscheinung. Das Wesen, fährt er fort, ist ganz in die Erscheinung getreten, die Erscheinung die ganze Manifestation des Wesens; dieses Verhältniß zweier Totalitäten nennen wir die Wirklichkeit. — Auch dieß ist ganz falsch; was Erdmann beschreibt und auf Gott und die Welt anwenden will, ist nur das wesentliche Verhältniß, das eben eine unberechtigte Kategorie gegen die Wirklichkeit ist, wo diese beiden Totalitäten in Eine Einheit zusammengeschmolzen sind; und erst das wahrhaft Wirkliche ist, wie bekannt, das Vernünftige.

Wo Erdmann nun auf das Verhältniß der Vorstellung zur speculativen Methode, des Glaubens zum Wissen zu sprechen kommt, wendet er den Gang der dialektischen Methode, wonach das unmittelbar Erste, von dem ausgegangen wird, auch das letzte Resultat ist, dahin, daß das Erste nun auch gelassen werde, wie es am Anfang war, — der ganze Weg also unnütz wird, während bei Hegel die Rückkehr zum Ersten auch eine Umgestaltung und Bereicherung dieses abstracten Ansichseins ist. Erdmann sagt: „Alles, was begriffen ist, beweist, daß es früher unmittelbar gewiß, erfahren war. Das Ende der Entwickelung ist nur der bestätigte, wiederhervorgebrachte Anfang, wie die Frucht des Baums wieder ein Samenkorn ist. Das religiöse Bewußtsein hat, wie Odysseus, den lockenden Sirenen entgangen, denen es vorbeischiffte, Lust, in der alten Heimath sich anzusiedeln. Freilich ist sie verlassen, so bedarf es vieler Irrfahrten, um die treue Penelope wiederzufinden. Es darf freilich nicht von der Positivität und dem Gegebensein eines historischen Glaubens ausgegangen werden; aber eben so falsch ist es, wenn

man uns jetzt eine neue Welt verkündet, die aus den Trümmern des Christenthums die Strebepfeiler ihrer Tempel erheben will. Die Form, in welcher die Wahrheit erscheinen muß, ist die Facticität; und da Facta sich widersprechen, so muß die Wahrheit in Form sich widersprechender Facta erscheinen." Die Vorstellung wird also dialektisch aufgehoben, und ungeachtet ihres Widerspruchs doch noch gewaltsam in der Unmittelbarkeit ihrer dogmatischen Form als das Wahre festgehalten. Nur aber in der Natur, nicht im Geiste, ist die Frucht der Entwickelung nicht reicher, als der aufkeimende Same. Für Erdmann dient so die Speculation nur als Stütze, damit er „Alles wieder erlange, was dem unbefangenen Glauben angehört hat, ehe die Reflexion eintrat." Die Philosophie wäre dann wahrlich eine sehr überflüssige Sache, und schlechter, als ein Luxus-Artikel.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele sagt Erdmann: Das Höchste, was die Natur hervorbringt, ist ein Exemplar; die Gattung steht den Exemplaren gegenüber, die in derselben ihre wahre Wirklichkeit haben, und ebenso auch wieder darin vergehen. Im Geiste ist der Mensch aber, indem er sich als Allgemeines verhält, gerade bei sich selbst. Deßwegen ist er mit seiner Substanz identisch, nicht ihr unterliegend; seine Existenz als Subject ist Existenz des Begriffes selbst als solchen. — Hiermit hat Erdmann aber so wenig als Göschel die unendliche Fortdauer des Individuums bewiesen; sondern im Gegentheil, da im Subject als solchen nur der Begriff als solcher existirt, so kann auch nur dem Begriffe und nicht dem Subjecte eine unendliche Dauer zukommen.

In Gabler ist die rechte Seite zum Bewußtsein über sich selbst gekommen und die Totalität derselben gesetzt, indem er zur metaphysischen Grundlage, die Erdmann beson-

ders entwickelt hat, auch den religiösen Inhalt bei Schaller wieder mehr hinzunimmt. Zugleich fixirt er, wie Erdmann, durch die Methode selbst die Unterschiede, ohne das Bewußtsein ihrer Flüssigkeit, das er von Schaller überkommen hat, aufzugeben. Vermittelst der Methode hebt er also sowohl den Gegensatz eines jenseitigen und diesseitigen Göttlichen auf, als er ihn auch durch dieselbe setzt. Dieser Widerspruch in der dialektischen Deduction überträgt sich dann auch auf die Vorstellung, die ebenso doppelgängerisch ist, und in Einem Athem die Transscendenz aufhebt und behauptet. Dieser durchgebildete Widerspruch aller Seiten ist eben der „Schwanengesang" der rechten Seite, den sie selber anstimmt, und womit sie den Uebergang ins Centrum macht. Während Schaller und Erdmann daher ihrer Sache ganz gewiß sind, sieht man Gabler sich nur schwach der Consequenzen der linken Seite erwehren.

Ehe wir die Widersprüche, die jede Seite bei Gabler in ihr selbst hat, angeben, können wir die Widersprüche seiner mehr *einleitenden* und *propädeutischen Betrachtungen* aufdecken. Die Vorstellung, die Erfahrung, das Gegebensein soll bei Gabler durchaus keine Entscheidung mehr in philosophischen Dingen haben; aber doch zugleich ist das reine philosophische Denken nicht selbstgenügend, um aus sich die Wahrheit schöpferisch zu erzeugen. „Man meint etwa, daß das reine Denken die Bedeutung habe, *allen Inhalt* auch den absolut göttlichen und den Begriff Gottes selbst *bloß aus sich* zu erzeugen, während wir doch das Denken ebenfalls als eine *Formthätigkeit* um einen schon seienden und gegebenen Inhalt annehmen und erkennen." Das ist ja aber doch nur das formelle Denken der gemeinen Logik, welches Gabler hier an die Stelle des spe-

culativen Denkens setzt. Vor diesem hat er solche Furcht, daß er vom „Popanz des reinen Denkens und des Aprioriſchen" spricht, welches „einen bloßen reinen Vernunftgott" schaffe: „Das menschliche Denken ist kein schöpferisches, d. h. weder ursprünglich Gedanken hervorbringendes, noch Substanzen und äußere Existenzen schaffendes Denken; sondern hat das göttliche, d. h. ewige und ursprüngliche Denken nebst allem von demselben schon ewig Vorgedachten und Geschaffenen zu seiner Voraussetzung und zur Substanz seines Denkens, und vermag zu diesem ihm schon überlieferten Inhalte kein Jota, keine einzige Inhaltsbestimmung, die nicht schon an und für sich durch das göttliche Denken wäre, hinzuzusetzen und selbst erst aufzubringen." Die Platonische und Aristotelische Philosophie waren also schon vorgedacht, ehe ihre Urheber sie schufen? Hegel hat zu den ihm von Schellings Naturphilosophie überlieferten Kategorien und Gedankenbestimmungen nichts hinzugedacht, was Gott ihm nicht vorgedacht? Die ganze Hegelsche Logik war von Anbeginn der Welt in Gottes Denken? Ja wir werden bald sehen, sie ist dieses Denken selbst. Das menschliche Denken, behauptet daher Gabler, sei nur ein erkennendes und uns von Gott zum rechten Gebrauche verliehen; was mir so klingt, als hörte ich leibhaftig Carteſius vom lumen naturale reden: wie Gabler ja auch, gleich diesem, von der Idee Gottes in uns auf einen Urheber derselben außer uns schließt.

Obgleich sich Gabler durch diese Concessionen von Trendelenburgs Vorwurf, daß „das menschliche Denken, wenn es rein denkt, so schöpferisch wie das Göttliche" sei, glaubt gereinigt zu haben, sagt er doch auch: „Die im Innern des Geistes schon wohnende und zunächst im Gefühl sich offenbarende göttliche Idee wird auch in das Element des rei-

nen Denkens übertragen und hier zu ihrer entwickelten Auslegung gebracht." Wenn die göttliche Idee in jener Form ihres Ansichseins nun noch eine unangemessene Existenz hatte, so kommt sie doch im reinen Denken zu ihrer adäquaten Realisirung. Indem dann dieses sogar in Spinozistischer Terminologie das Attribut ist, in welches die göttliche Substanz sich auslegt: so ist doch das Denken damit selbst zur göttlichen Substanz erhoben, wie diese sich unter der Einen ihrer Formen darstellt. Nicht wir haben diese Kategorien hier herbeigezogen, sondern Gabler; und wir behaupten nur, daß seine letzte Rede, die wir vollkommen zugeben, alle jene früheren Sätze umstößt. Es präsentirt sich hier das eigene Phänomen, daß nicht nur die Pseudohegelianer, sondern selbst Hegel ganz fremd stehende Männer, wie Trendelenburg, ihn besser verstehen, als seine ältesten Schüler, diese aber die trivialen Vorstellungen des gemeinen Bewußtseins, welche eben von jenen Gegnern unterstützt werden, für den ächten Sinn der Hegelschen Worte aussprechen.

Ob die Linke oder die Rechte „den wahren Hegel und die richtige Consequenz seiner Philosophie allein besitze," wird die weitere Darstellung noch deutlicher zeigen. Zunächst ist so viel gewiß, daß Hegel kein „absolutes Subject" jenseits der Welt angenommen, wenigstens nie davon gesprochen hat. Gabler giebt dieß selbst zu, indem er sagt: „Hat auch Hegel, was das absolute Subject betrifft, die Bestimmung desselben im Zusammenhange mit der absoluten Idee, indem ihm die vollständige Entfaltung ihres substantiellen Inhalts für die Wissenschaft und unser erkennendes Denken zunächst näher lag, nicht so scharf hervorgehoben, als wir es thaten; so sind wir doch dem Princip und Charakter seiner Philosophie nach vollkommen gewiß, daß eine absolute Idee ohne ein absolutes, sich in ihr, seinem Producte, auf sich als

ihr Selbst beziehendes, mithin denkendes und selbstbewußtes Subject für ihn ein Unding gewesen wäre." Noch weniger hat er aber je die absolute Idee als das Product des Subjects, sondern vielmehr dieses als das nothwendige Product und die einzige Bethätigung derselben ausgesprochen.

Ganz unverhohlen spricht Gabler den jetzigen Schellingschen Theismus in Folgendem aus: „Für die speculative Philosophie ist gerade die hinter und über den Dingen, wie über dem endlichen Denken von sich selbst aus seiende absolute und den absoluten Inhalt in sich tragende, unbedingte und unendliche Wahrheit, die Wahrheit, welche für sich Gott ist, die einzige, welche ihr als wirkliche Wahrheit gilt, und, als die mit sich identische Vernunft, für sich als Subject der absoluten Vernunft oder als ihr eigenes sich unendlich auf sich beziehendes Selbst absoluter Geist ist." Auffallend ist es dann nur, wenn Gabler Trendelenburg vorwirft, dessen absolutes Subject sei ein „bloß Gemeintes;" oder wenn er sagt: „Wir sehen, es ist leider der alte Graben, — das Endliche, das Bedingte hüben, das Unendliche drüben." Dieses Gemeinte, diesen Graben erblicken wir aber auch noch bei Gabler; denn die Präpositionen über und hinter sind um nichts besser, als das Adverbium drüben. Höchstens steht Gabler auf dem Zug der Brücke dieses Grabens, den er nicht passiren kann. Daß dann ebenso Schelling und Trendelenburg das Unbedingte, wie Gabler, auch hüben haben, wird dieser doch nicht läugnen wollen. Stimmt er also dieser neuen Glaubensphilosophie nicht bloß durch den Inhalt, sondern sogar, wie auch Schaller, durch die Terminologie bei (denn absolutes Subject ist ja eben ein Schellingscher, kein Hegelscher Ausdruck): so ist er doch der Unfrige, die Kluft zwischen ihm und Schelling aber unübersteiglich,

weil ihn von diesem die Principien trennen, während wir unter einander nur um die Consequenzen streiten.

Daß Gabler aber um „Gnade in der Welt" für die Hegelsche Philosophie wegen ihres theistischen Resultats bittet, weil Schellings Philosophie, die doch „auf Spinozistischen Grundlagen" ruhe, sie gefunden, können wir aus dem doppelten Grunde, den Gabler anführt, nicht billigen. Denn einerseits hat die Hegelsche Philosophie gar nicht das theistische Resultat, das er ihr zuschreibt: und andererseits ruht das umgebildete Schellingsche System nicht mehr auf Spinozistischen Grundlagen, indem, wie wir sahen, es falsch ist, daß Schelling „sich nicht vom Sein als dem Ursprünglichen und als der Basis von Allem loszuwinden vermag," da er ja im Ueberseienden ein Viertes, über den drei Potenzen Schwebendes annimmt, welches freilich manchmal mit dem Ersten, der abstracten Urpotenz, dem unvordenklichen Sein, manchmal mit dem Dritten, dem Geiste, zusammenfällt.

Was nun die dialektische Grundlegung Gablers betrifft, so sagt er: Alles Vernünftige ist von Ewigkeit her vorgedacht, und zwar nicht bloß dem Inhalte, sondern auch der Form nach. Das Absolute selbst hat keine Voraussetzung, weil es sonst nicht das Absolute wäre. Daß das Absolute oder Gott die dialektische Methode sei, hätte Hegel mit Unwillen von sich geworfen. (Er hat aber gesagt, die Wissenschaft ist die wahre Existenz des Absoluten.) Das Eine, aus welchem Alles seinen Ursprung hat, ist das Absolute; die Philosophie hat alles Andere und vom Absoluten Abhängige im innern Zusammenhange mit dem Einen durch die Vermittelung des Denkens zu erkennen. Die Philosophie bleibt in ihrem Thun noch religiös, weil ihr Gegenstand der absolut transscendente ist. Setzt man Gott und die Welt als Grund und Begründetes, Unbedingtes und Be-

dingtes, Ursache und Wirkung einander gegenüber, so hat man statt des Absoluten bloß eine Sphäre der Relativität erreicht. (Hiermit überflügelt Gabler Erdmanns Logik.) Der Weg der philosophischen Erkenntniß vermittelt beide Gegensätze mit einander, indem jeder den anderen an ihm hat. Das Grundproblem der Philosophie ist also die Lösung dieses Widerspruchs, der, aufgelöst, kein Widerspruch mehr sein soll. Es ist nicht hinreichend, zu sagen, daß Gott die Einheit dieser Entgegengesetzten sei; vielmehr ist die Forderung diese, zu erkennen, wie Gott diese Einheit ist. Sie muß, als das, worin das Unterscheiden auch nicht unterschieden ist, das Erste und Ursprüngliche sein, welches selbst erst den absoluten Unterschied setzt. Wir fordern also das Eine als ein solches, welches durch seine Selbstunterscheidung zugleich seine Identität mit sich nicht verliere. Nur ein Selbst und ein Thätiges, und zwar ein absolut Thätiges und Lebendiges kann aber das geforderte Erste und Ursprüngliche sein. Nicht das Sein selbst als solches ist das Erste und Ursprüngliche, sondern ein Höheres, dessen That (wie bei Braniß) und Folge das erste Sein ist. Das Denken ist das Frühere; denn es giebt überall kein Sein, ohne ein Wissen und Denken. Gott ist also ein ursprünglich selbstbewußtes, intelligentes, denkendes und wissendes Wesen.

Wir entgegnen hier Gabler, daß das Denken ebenso wenig ohne ein Sein ist, und daß ein allem Sein vorhergehendes Denken dieselbe Abstraction Schellings ist, die Gabler vorhin als dessen allem Denken vorhergehendes Sein getadelt hatte. Das soll also die wahre Auffassung des Hegelschen Systems sein, einen dieser Gegensätze dem andern vorangehen zu lassen! Das Denken ist freilich das der Würde nach Höhere, darum aber nicht der Zeit nach Vorhergehende. Wenn Gabler hierbei an den Aristotelischen Ausdruck τὸ φύσει

πρότερον erinnert, so hätte er bedenken sollen, daß Aristoteles gerade den Fall setzt, wo das der Würde oder der Natur nach Frühere doch das der Zeit nach Spätere sein kann. Fast sollte man vermuthen, auch Gabler nehme hier keine Priorität der Zeit an, wenn er fortfährt: Das Denken ist selbst, es ist selbst das Sein, oder die Existenz des Allgemeinen als solchen, oder der Totalität aller Besondern, wenn auch als noch nicht gesetzter Bestimmungen. — Das Sein oder die Bestimmungen sind hiernach für Gabler sehr gut im Denken schon enthalten; wir fügen aber hinzu, ein Denken, in dem die Totalität der Bestimmungen des Seins wiederum noch nicht real gesetzt wäre, würde eine Abstraction, und somit am allerwenigsten Gott sein.

Spricht Gabler weiter davon, daß „das Erste und Ursprüngliche doch auch wohl das absolut Allgemeine sein muß:" so fürchten wir, er verfällt in den Fehler derer, von denen Hegel sagt, daß sie das Abstracte absolut nennen. Denn Gabler fährt fort: „Gott, als das ursprüngliche und absolute Denken, ist selbst erst für sich das Setzen seines Seins, und dadurch das Wissen von sich und von seinem Sein, und ist dieses als die absolute und ursprüngliche Thätigkeit." Hier ist Gott entweder das abstract Allgemeine, welches die Totalität aller besondern Bestimmungen noch nicht heraus gesetzt hat. Oder da Gabler Gott die ursprüngliche Thätigkeit nennt, so setzt sie vielmehr ursprünglich die Totalität der Unterschiede als die Existenz der Welt. Dann ist Gott Wissen eben erst im Setzen dieser Besonderungen, und das Resultat der linken Seite da. Indem nun Gabler dieses respuirt, so muß er also einen vorweltlichen Zustand annehmen, wo das Vorhandensein der Besonderheiten noch nicht reales Gesetztsein ist, sondern die Unterschiede noch ideell im Allgemeinen enthalten sind; das wäre also dann der Lo-

gos, die zweite Person in der Trinität, die erst als Besonderheit aus Gottes abstracter Allgemeinheit fließt, um später das Einzelne zu setzen, — wiewohl Gabler „über dieß göttliche Geheimniß" nichts sagen will. So unaufhaltsam aber das Allgemeine sich besondert, so vereinzelt sich das Besondere ohne Zeitverlauf, weil sonst eine gute Weile hindurch Gott nicht ewig seinen Sohn zeugen und die schaffenden Kräfte desselben lange unthätig bleiben würden. Wir geben Gabler also zu, wenn er sagt: „Das Denken und eine selbstbewußte Intelligenz, wenn sie nicht schon ursprünglich und selbst das Erste waren, hätten nie später und erst hinterdrein in die Welt kommen können." Aber die Bewegung, wodurch das absolute göttliche Denken sich im und durchs Geschöpf zum Sein und Wissen macht, ist selbst eine ursprüngliche und ewige: der Zustand der paradiesischen Einheit des Menschen mit Gott also die absolute Voraussetzung der Geschichte, wo die Persönlichkeit Gottes schon ebenso vorhanden ist, als im phänomenologischen Proceß der Weltgeschichte und deren erreichten Ziele, nur daß sie dann auch in den Menschen zu allgemeinerer Anerkennung gekommen sein wird.

Die drei Stufen, die Gabler hiernach in der Gottheit annimmt, erstens das Denken, zweitens das Sein als dessen Folge, indem das Denken sich darin gegenständlich wird, drittens das Wissen, das, als Wissen von einem Sein, darin entspringt, sind ihm wohl die drei Momente der Trinität. Aber so wenig sie zeitlich auseinanderfallen, eben so wenig können die realen Unterschiede des Universums erst später hinzutreten. Sagt doch Gabler selber: „Das Denken ist auch die schöpferische Macht, welche jeder innern Möglichkeit auch eine vereinzelte, für sich bestehende Wirklichkeit verleiht." So wenig also Gott eine lange Zeit hindurch nur das Spiel der ewigen Liebe mit sich selbst getrieben hat, sondern viel-

mehr ewig aus dem realen Unterschiede zur Einheit mit sich gekommen ist: so wenig kann die Welt, welche eben diese reale Unterscheidung, dieses Sein als das objectiv gewordene göttliche Denken ist (was Gabler auch geradezu die Natur nennt), in der Zeit entstanden sein, weil sonst ja das aus dieser Erzeugung des Seins entspringende Wissen auch erst später entstanden wäre. Wer also ein dem Sein der Welt vorhergehendes göttliches Denken annimmt, der entgeht auch nicht einem erst darauf folgenden göttlichen Wissen: während nur wir, die wir die Coexistenz des Schöpfers und Geschöpfs behaupten, das erst aus der Gegenständlichkeit des Geschöpfs entspringende Wissen Gottes für gleich ewig mit seinem Sein und Denken nachweisen können. So schlägt Gablers Deduction gerade in das Entgegengesetzte dessen um, was er will. Doch weiß er auch wieder das ganz Richtige: „Das Denken ist die schlechthin nur als Thätigkeit existirende Wirklichkeit." Kann dabei aber wohl das Denken dem Sein noch vorhergehen?

Wenn Gabler dann die absolute und ursprüngliche Thätigkeit Gottes dialektisch beschreibt, so nennt er sie nach Hegel die Negativität, das Bewegende in aller Entwickelung, den Quell und das Princip aller Kategorien. Er setzt hinzu, sie sei die That der Selbstunterscheidung des Geistes, wodurch er zugleich sein Sein erst für sich gegenständlich setzt, „und damit gleichsam zum Stoffe seiner absoluten Selbstbestimmung" macht. „Der Geist ist alle Wahrheit nur als die ewige Energie, seine unendliche Möglichkeit in die unendliche Wirklichkeit für sich überzusetzen, und darin bei sich selbst zu sein. Diese rastlose Negativität, als die absolute Selbstbestimmung, welche jede besondere Unterschiedenheit als solche auch wieder in ihre Idealität zurücknimmt, ist nicht sowohl schon das unendlich Allgemeine, als es sich durch seine That

ewig dazu macht." Indem Gabler nun aber die Logik den Geist in seiner lautern Thätigkeit selbst nennt, so trifft vielmehr ihn, nicht Hegel der Vorwurf Schellings und der Pseudohegelianer, die Abstraction des logischen Denkens und dessen absolute Methode zu Gott hypostasirt zu haben; was Gabler vorhin mit Abscheu von sich wies. Denn im ächten Hegelianismus existirt der logische Gedanke gar nicht der Zeit nach vor der Natur und dem Menschen, sondern ist nur der in Beiden lebende Pulsschlag der Negativität. Gabler sagt zwar, nur die Form der göttlichen Thätigkeit sei das Princip der speculativen Methode; indem er aber sehr gut weiß und anführt, daß die Methode mit der Sache selbst identisch bleibt, so entgeht er durch diese Unterscheidung dem obigen Vorwurf nicht. Auch der unterscheidende Zusatz: „Die dialektische Methode ist die mit der Negativität ideell zusammenfallende Bewegung des erkennenden Denkens," hilft ihm nichts. Denn die in der Natur und der Geschichte reell mit der göttlichen Negativität zusammenfallende Weltdialektik soll ja, als dem Sein angehörig, niedriger stehen, als die ideelle Thätigkeit des göttlichen Denkens. Oder hat mit einem Mal das Sein jetzt die Priorität übers Denken? Wir sagen: Es ist eine und dieselbe göttliche Negativität welche in der logischen Methode, der Natur und dem Geiste sich darstellt; jedoch erst im Geiste — aber in dem wirklichen, in der Geschichte „nicht sowohl schon das unendlich Allgemeine seienden, als erst durch seine That ewig dazu sich machenden absoluten Geiste," nicht in einem jenseits der Welt schon fertigen absoluten Geiste — hat die Weltdialektik ihren höchsten Ausdruck erreicht.

Wie Gabler so im „innersten Heiligthum der speculativen Erkenntniß" ins gerade Gegentheil seiner Behauptungen umschlägt, so sehen wir ihn dieses nun auch in der Vor-

stellung selber thun. Einerseits sagt er: „Die denkenden selbstbewußten Geister in der Welt können noch weniger, als die Frösche in der Fabel, den ihnen zum König gegebenen Klotz, ein bloßes blindes und bewußtloses Natursein, als ihr höchstes Oberhaupt anerkennen, und sich statt einer absoluten, schon ursprünglich denkenden und selbstbewußten Intelligenz gefallen lassen." Obgleich er dann zugiebt, daß die christliche Theologie einer Philosophie bedarf, welche „heut zu Tage freilich keine Rockenstubenphilosophie mehr sein darf:" so räumt er der Theologie doch das Recht ein, die Philosophie aufs Gewissen zu fragen, ob sie einen Gott, wie den von ihm geforderten annehme; wo nicht „so muß eine christliche Theologie wissen, wie sie daran ist und was sie zu thun hat." Jedenfalls wird sie in keiner kleinen Verlegenheit sein, da Gabler einerseits selbst zugesteht, daß „die Fassung des absoluten Subjects, zumal als sogenannter absoluter Persönlichkeit, schwierig wird:" andererseits seine so catechisirte und purificirte Philosophie denn doch behauptet, „die gemeine empirische Ansicht hat die Chimäre von einem wie für sich losgerissenen, gleichsam neben und außer dem Universum auf seine eigene Faust sich gehen lassenden und einen anderen als den universellen Inhalt treibenden, ja einen aparten Vernunftgott sich ersinnenden aprioristischen nur subjectiven Denken aufgebracht." Ist denn aber das Gablersche Denken des absoluten, siegreichen Subjects, das erst hinterher sein Sein und sein Wissen durch seine absolute Thätigkeit setzt, nicht dieß aprioristische subjective Denken, was jetzt nur das Product der gemeinen Verstandesansicht sein soll, und in der That auch ist? Ist nicht auch ferner der früher gepriesene speculative Gott, der über und hinter den Dingen sein soll, ganz derselbe, als der jetzt verworfene der gemeinen Ansicht, welcher über und außer dem Universum

hauset? Dankbar können wir es dagegen acceptiren, wenn Gabler, obwohl für sich ein extramundanes Bewußtsein Gottes annehmend, doch denjenigen, welchen der im Menschen zum Bewußtsein kommende Gott ein zersplitterter Gott sei, antwortet: Ob denn die Wahrheit des Pythagoreischen Lehrsatzes eine zersplitterte und nicht vielmehr Eine sei, wenn sie auch von Vielen gewußt werde. Ja als ihn endlich ein schamloser Angriff der hiesigen Literarischen Zeitung, die ihm unedle Taktik vorwarf, mit Recht entrüstet hatte, kehrt die ganze Kraft seines philosophischen Bewußtseins wieder, und bringt ihn zum Geständniß, daß die „gegenwärtige Fassung des Christenthums vielleicht auch noch nicht die letzte in der Welt ist." Aus diesem Satze entspringt die ganze Berechtigung der linken Seite. Warum soll aber Hegel selbst noch der alten Fassung des Christenthums zugethan gewesen sein? Wir haben vielmehr das Gegentheil gesehen.

Nach der so sehr betonten Priorität des Denkens hätte man auch nicht erwartet, wenn es nicht ein neuer Beweis dieses sich widersprechenden Standpunkts wäre, daß Gabler in der Christologie das Denken ziemlich heruntersetzt, indem er sagt, daß das Dasein der Idee nicht nur in den menschlichen Gedanken, sondern in einen einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menschen gesetzt werden müsse. Wir geben ihm zwar Recht, daß das Dasein der Idee nicht in das endliche verständige Denken fällt; er hätte aber nicht läugnen dürfen, daß das Dasein der Idee seinen höchsten Gipfel im göttlichen vernünftigen Denken erreicht. Räumen wir ihm dann auch ein, daß zu Gottes vollkommener Realisirung das sinnliche Diese eines in dieses Licht gebornen Menschen nothwendig sei: so muß diese Nothwendigkeit doch immer vorhanden sein, und Gott also noch jetzt als Dieser in das Licht der Welt treten, aber

freilich ebenso ewig wieder daraus als wiedergeborner und auferstandner in den Geist zurückkehren; was eben die ewige Menschwerdung Gottes ist. Ferner aber stellt Gabler die Göttlichkeit Christi nur auch wieder auf das vollendete Tugendbeispiel, das er den Christen zur Nachahmung und Annäherung gegeben habe; was ziemlich auf Kantische Prämissen hinausliefe. — Der „Unsterblichkeit und persönlichen Fortdauer des Geistes" erwähnt er dann nur beiläufig, als aus der „Unendlichkeit unseres Denkens" fließend.

Zuletzt fühlt Gabler sich nicht dem gewachsen, die von ihm aufgestellten Ansichten für die wahre Ueberlieferung der Geschichte der Philosophie auszugeben. Wenn also auch, sagt er, die von ihm vorgetragene Fassung nicht der wahre Sinn der Hegelschen Lehre wäre, so wolle er sie doch als sein eigenes philosophisches Glaubensbekenntniß aufstellen. Dagegen ist nun nichts einzuwenden. Warum flehet er aber dann noch so inständig um Gnade für die verstoßene und verkannte Hegelsche Philosophie, wenn er selbst nicht gewiß ist, daß seine unschädlichen Consequenzen aus ihr folgen? Warum klagt er, daß weder „poetischer Verputz, noch sonstige wohlgemeinte Erklärungsversuche," die eben so wohlgemeint gegen den alten Kram nicht sein dürften, sie in ihrer überlieferten Gestalt erhalten können? Die Ueberlieferung hatte sie eben zur Verstandes-Ansicht verflacht, aus der sie nun jüngere Schriftsteller wieder erretten mußten, die durch consequente Durchführung der Hegelschen Prämissen eine neue Fassung des Christenthums vorbereiten. Das soll der Gegenstand unserer Schlußbetrachtungen sein.

Sechzehnte Vorlesung.

Fortsetzung: Die Centren und die linke Seite.

Rosenkranz ist der Erste, welcher der Prätension der Vorstellung, ihren ganzen alten Inhalt zu retten, mit Energie entgegentritt; und er gründet dadurch das rechte Centrum der Hegelschen Schule. Ich sage: rechtes Centrum, weil er nur für einige Dogmen diese Emancipation des Gedankens auch vom Inhalt der Vorstellung durchzusetzen im Stande ist, für andere aber noch durchaus mit der rechten Seite stimmt. Durch sein Princip gehört er ganz der linken Seite an, nur kann er es nicht consequent verfolgen: „Die Philosophie findet in dem Apostériorischen, der geschichtlichen Existenz, das Aprioriſche, die Vernunft, ausgedrückt. So muß sie es denn ganz vernünftig finden, wenn, der Tradition zufolge, Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben, und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe. Bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke ich, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte. Will man ein solches Verfahren, den allgemeinen ewigen Inhalt jener zunächst historisch begründeten Vorstellungen mit Klarheit zu denken, Rationalis-

mus nennen, so haben wir nichts dawider." Doch wird Rosenkranz diesem Principe schon durch den Schluß der angeführten Stelle untreu: „Dennoch kann die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung, nicht verletzt werden." Als ob nun doch das Factum der Idee adäquat wäre!

Ueber die Persönlichkeit Gottes tritt Rosenkranz daher sogleich auf die rechte Seite: „Ja so weit ist es gekommen! Wer noch die Persönlichkeit Gottes in dem Sinne behauptet, daß derselbe an und für sich das absolute Selbst des Universums ist, daß er dessen ebensosehr mit ihm identischer, als von ihm unterschiedener Schöpfer ist, der durch alle Myriaden der Welten, durch alle Unruhe ihres Werdens hin in ewiger Gleichheit mit sich allwissend und allgegenwärtig existirt, — der gilt jetzt für einen Schwachkopf. Ein solcher soll nicht wissen, was Selbstbewußtsein heißt, was die Immanenz der Idee besagen will." So verwirft Rosenkranz denn eine Immanenz ohne Transscendenz: jene behaupte der Pantheist, diese der Theist; und Rosenkranz will Beides verbinden. Einmal in dieses Schellingsche Dilemma gerathen, kann Rosenkranz dann auch nicht mehr darüber hinaus: „Der Pantheist hat Unrecht, das Subject zu läugnen, welches, über allem Werden erhaben, zum Geschehen ein freies Verhältniß hat; der Theist hat Unrecht, welcher den Zusammenhang der Objectivität und seine Nothwendigkeit vergißt, und das Werden desselben nur als ein auf ihn sich beziehendes göttliches Machwerk ansieht." Ist aber die Nothwendigkeit der Sache der Inhalt des göttlichen Thuns, so hat dieses eben dadurch ein freies Verhältniß zu jener, daß es sie selber ist. Innere Entwickelung der Nothwendigkeit ist eben das freieste

Verhältniß, das es giebt. Ein Subject, was aber außer dieser Nothwendigkeit stände und sie nur wollte, hätte immer nur sein Machwerk an ihr. Ja so sehr fällt Rosenkranz dem Neoschellingianismus in die Hände, daß er der Immanenz innere Nothwendigkeit, der Transscendenz die Freiheit vindicirt. Als ob die innere Nothwendigkeit nicht die wahre Freiheit selber wäre!

Rosenkranz fährt fort: „Ist das Bewußtsein ein ewiges Attribut des Absoluten, so muß dasselbe als Wissendes auch sich wissen. Wissen überhaupt ohne ein Subject ist unmöglich. Wie sollte das Denken dem Absoluten erst einmal entstanden sein? Ein solches Hinzukommen widerspricht sowohl dem Begriff des Absoluten, als dem des Denkens.“ Wenn Rosenkranz aber die Religion der ewigen Menschwerdung annehmen wollte, so würde er auch im unendlichen Regresse der Geschlechter nicht auf ein erstes Menschenpaar kommen, dem keine Menschen vorhergegangen seien. Denn wenn Gott Menschen bildet, so hat er sie ewig gebildet, ist also auch ewig in ihnen zum Bewußtsein seiner selbst gekommen: sollte die Geognosie uns auch noch keine fossile Menschen im Schooße der Erde nachgewiesen haben; was selbst noch nicht einmal gewiß ist, und auch so erklärt werden müßte, daß im wüsten Urzustande der Erde das Menschengeschlecht auf eine kleine Oase, das sogenannte Paradies, beschränkt war. Das Unbewußte ist also nicht dem Bewußten, das Sein dem Denken vorhergegangen; sondern Denken und Sein ist ewig simultan gewesen, ohne daß im Sein „das Denken erst als Potenz existirte.“

Auf Hegels Auffassung der Sache kommend, sagt Rosenkranz: „Dadurch daß er die verschiedenen Formen, in denen der menschliche Geist die Absolutheit des Geistes er-

reicht, Kunst, Religion und Wissenschaft, nicht von dem Begriff des absoluten Geistes in seiner absoluten Absolutheit schärfer getrennt hat, hat er es möglich gemacht, ihn so zu verstehen, als wenn der göttliche Geist außer jenen Gestalten gar nicht für sich existire." Wo findet aber Rosenkranz Eine einzige Stelle bei Hegel, in welcher gesagt wird, daß der absolute Geist bei Hegel noch außer jenen drei Formen existire und nicht darin erschöpft sei? Rosenkranz' absolutes Absolutes, das jene Formen zu relativen Absoluten macht, ist nur das Kantische Ding-an-sich, dem die Erscheinungen gegenüberstehen. Doch Rosenkranz bringt ja ein Citat aus einem ungedruckten Aufsatz Hegels bei, woraus die Transscendenz Gottes hervorgehen soll: „Insofern Gott nur als Substanz gefaßt wird, so hat er keine von seiner accidentellen Wirklichkeit unterschiedene Existenz; so wie umgekehrt dann das Einzelne nur an sich, nicht aber für sich selbst Ganzes, überhaupt nicht in seiner Individualität ein Selbstwesen ist. Gott ist in dieser Bestimmung blinde Nothwendigkeit, ohne Zweck und Wille. Gott ist vielmehr Subject. Er ist das allgegenwärtige allgemeine Wesen, oder die Substanz von Allem: aber hat ebensosehr eine von ihrer Accidentalität freie und eigenthümliche Existenz, in der er an und für sich und Geist ist." Dieß und der Verlauf der Stelle heißt indessen nur, daß sowohl die Substanz als das Subject einseitig ist, das Wahre aber nur als die im Subject zum Bewußtsein gekommene Substanz gefaßt werden darf. Im Menschengeist ist eben die göttliche Substanz als an und für sich seiender Geist gesetzt; namentlich ist in der Kunst, Religion und Wissenschaft der absolute Geist Subject, während in der Geschichte die substantielle und subjective Seite des Geistes noch im Gegensatze gegen einander sind. In der Religion

freilich macht die Vorstellung Gott zu einem jenseitigen Subjecte, während in Kunst und Wissenschaft die Absolutheit ins wirkliche Subject fällt; und nur ein solches Subject nennt Hegel nunmehr auch einmal im Verlauf der Stelle „absolutes Subject."

Das schwächste Argument für die außerweltliche Persönlichkeit Gottes bei Rosenkranz ist ganz logisch; und wir müssen es hier hinsetzen, um zu zeigen, wie Rosenkranz die einfachsten logischen Deductionen mißversteht. „Es würde keine Vielheit von Personen existiren, existirte nicht die Eine, aber sich ewig als ihr Anderes setzende und aus der Anschauung ihrer selbst in sich zurückkehrende Persönlichkeit Gottes, welche das absolute Prius der endlichen Geister, Grund und Ziel ihrer Personalität ist." Wir erwiedern, was wir auch Göschel entgegenhielten: Wäre das Eine Eins nicht in den Andern deren Idealität, so wäre es nicht das wahrhaft Unendliche, sondern durch sie begrenzt. In jedem der Vielen die ganze Substanz zu sein, ist die absolute Subjectivität Gottes.

In der Christologie zeigt sich nun das Schwankende in Rosenkranz' Ansichten am Deutlichsten. Zunächst nämlich hält er das ganz Speculative fest, und will die Fleischwerdung des Wortes in ganz allgemeinem Sinne fassen. Das Erscheinen des Wesens in der Zeit, heißt es, ist nicht ein momentanes, einmal vorübergehendes, sondern ein immerwährendes. Sodann kommt Rosenkranz aber auf den historischen Christus: Im Wesen der Idee liegt auch die Erscheinung der Absolutheit derselben als dieser einzelne Mensch. Jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat — so daß wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können —, hat

allein die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht; außer ihr ist kein anderer Mensch dem Begriffe angemessen. Endlich sollen nach Rosenkranz beide Seiten zusammenfallen: Sofern die Zeit die erscheinende Ewigkeit ausmacht, eine Ewigkeit aber, die nicht zur Zeit sich entäußerte, eine bloße und Abstraction wäre, so muß die Erlösung zugleich ein Geschehen in der Zeit sein. „Gewiß!" (entgegnet Strauß sehr gut darauf) „ein Geschehen in aller Zeit nämlich; womit wir über die Menschwerdung von Ewigkeit nicht hinaus wären." Denn die Erscheinung der Ewigkeit ist eben die unendliche Dauer der Zeit. Was das wahre Verhältniß der ewigen und zeitlichen Menschwerdung sei, wird das linke Centrum erst klar auseinandersetzen.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele läßt sich Rosenkranz nur flüchtig und beiläufig vernehmen, und schwankt auch hier zwischen Begriff und Vorstellung: so z. B. wenn er vom großen Welt-Corrector als ein durchcorrigirter Druckbogen wieder will in die Welt geschickt werden; was sowohl ein der Frage ausweichender Witz, als auch ein sinnreiches Bild für die wahre Palingenesie des Ewigen im Menschen sein kann. Wie sehr es aber jetzt mit Rosenkranz immer mehr bergab nach der Rechten geht, zeigt seine neueste Flugschrift, worin er gegen die linke Seite den etwas rostigen Bannstrahl des — wenngleich sittlichen — Atheismus schleudert.

Ehe wir nun die Nuancen der linken Seite vom linken Centrum bis zur äußersten Linken durchgehen, haben wir eines Mannes zu erwähnen, der, „ohne rechts oder links zu sehen," zwischen dem rechten und linken Centrum in der Mitte steht, also weder der Einen noch der andern Seite angehört. Das Uebergewicht, welches Rosenkranz der Vorstellung noch häufig einräumt, fällt bei Marheineke durchaus fort; und der Begriff steht rein und klar in seiner eigenen Absolutheit da.

Hierin liegt der Keim der linken Seite der Hegelschen Schule. „Die Philosophie," sagt Marheineke, „vermag den Theologen, in den Stand zu setzen, das Factum des christlichen Glaubens, auf dem Wege der Kritik und Geschichte gewonnen, in den Gedanken, in die Sphäre des Wissens zu erheben." Während Marheineke aber die Vorstellung und den speculativen Begriff noch immer vollständig vermitteln zu können glaubt, hat das linke Centrum dagegen schon das Bewußtsein eines Bruches zwischen beiden Mächten, der, je weiter die Schule zur Linken sich wendet, um so unheilbarer zu werden droht. So tritt mitten aus der Hegelschen Schule die an sich seiende Totalität, welche der Hegelsche Standpunkt selber ist, wieder als eine besondere Gestalt hervor: nur daß ein reicherer Stoff der Vorstellung als bei Hegel der Allgewalt der dialektischen Methode unterjocht worden, dennoch aber die Transscendenz ganz in Immanenz, das Jenseits in Diesseits, die Vorstellung in Begriff umgewandelt ist. Wenigstens ist dieß der Standpunkt der Dogmatik.

Ueber die Persönlichkeit Gottes sagt Marheineke, alle dialektischen Fehler der rechten Seite vermeidend: Gott, als Geist, ist die Negation der Materie, wie des Menschen, der nicht der Geist, sondern ein Geist ist. Gott ist der ewig substantielle Geist, die Substanz als Sein, welches nicht das Denken außer ihm hat, sondern selber ist, — das Denken, welches die Substanz, das Sein nicht außer ihm hat, sondern selber ist. Der Geist der Menschheit weiß sich als der allgemeine Geist, indem er den absoluten Geist in sich und sich in ihm weiß. Der wahre Gott ist in seinem absoluten Sein nicht verschieden vom absoluten Wissen. Das Wissen von dem absoluten Geist ist nicht verschieden

vom Wissen der Existenz desselben. Der Geist, welcher Gott ist, ist selbst dieses Sein; und diese Einheit des Denkens und Seins, des Verstandes und Willens ist der Begriff der Persönlichkeit. Persönlich ist Gott nicht sowie der Mensch, sofern in dessen Bewußtsein das Wissen dem Sein, das Sein dem Wissen nicht vollkommen entspricht und dessen Persönlichkeit zugleich an der Individualität eine Schranke hat. Dem Zweifel an Gottes Persönlichkeit liegt in allen pantheistischen Systemen die falsche Voraussetzung eines menschlichen Bewußtseins und Gegensatzes vom Sein und Wissen in Gott zu Grunde. Vielmehr kann der Mensch seine Persönlichkeit nicht anders betrachten, denn als das Medium der sich in der Endlichkeit offenbarenden Urpersönlichkeit Gottes, in welcher allein jene ihre Wahrheit hat, und an welche sein niederes Leben verlierend er sein wahres persönliches Leben erst gewinnt. Die Religion selbst ist das Wissen des göttlichen Wesens von sich selbst, Geist zu sein. Dieß sein dem Menschen Offenbarsein ist sein Sein an sich selber. Das zweite Wissen zu diesem ersten ist, Gott als den auch ihm offenbaren zu wissen. Beides aber ist nicht Reflexion des menschlichen Geistes auf sich, sondern die Thätigkeit des göttlichen Geistes in ihm, — das Wissen Gottes von sich selbst in ihm, Geist zu sein. Gott ist also weder die nur mit sich identische absolute und noch selbstlose Substanz, noch auch nur das absolute Selbst oder Subject in seiner Negativität und Differenz von der Substanz. Alles wahre Wissen von Gott ist in dem Geiste der Wahrheit enthalten; er ist dieses Wissen selbst, und gar nicht davon verschieden. Gott ist nicht nur von uns gedacht, sondern ist auch das ihn in uns Denkende selber. — Diese Sätze Marheineke's, besonders wenn Gottes unendliche Offenbarung darin noch nicht

ausgesprochen sein sollte, kann die rechte Seite zur Noth noch für sich anführen, weil sie in der Unbestimmtheit einzelner Ausdrücke, wie manche Hegelsche Sätze, die doppelte Erklärung nicht ganz ausschließen. Marheineke unterscheidet sich von Hegel nur dadurch, daß die bei Hegel mehr zufällige Unbestimmtheit bei Marheineke als ein bewußtlos fast durch die ganze Darstellung hindurchgehendes Princip erscheint.

In derselben Gestalt tritt bei Marheineke die Lehre von der Gottheit Christi auf: Die menschliche Natur ermangelt für sich aller wahrhaftigen Existenz; die Wahrheit der menschlichen Natur ist die göttliche, das wahrhaft Menschliche ist das Göttliche. Göttliche und menschliche Natur sind also an sich nicht getrennt. Als ein Geschehensein oder geschichtlich ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich in der Person Christi. Der Begriff des Gottmenschen in der historischen Person Jesu Christi enthält in sich die beiden Momente in Eins: nur durch den Menschen ist Gott offenbar, und in dieser Beziehung ist Christus noch allen andern Menschen gleichgestellt; in diesem Menschen, Jesus Christus, ist Gott offenbar, wie in keinem andern. Mit dieser Vergleichung, wenn auch Christus als der Unvergleichliche anerkannt ist, steht das Urtheil noch immer auf dem Boden der Erfahrung die keinen Abschluß der Vergleichung gestattet. Die Wahrheit der Vergleichung ist an und für sich oder zunächst nichts Empirisches oder Historisches: sondern die Idee, ohne welche weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit noch die geschichtliche Wirklichkeit der göttlichen Incarnation einzusehen oder nur anzuerkennen wäre. Die Einheit beider Naturen in der Person Jesu Christi ist eine mit dem Begriff des wahren Menschen und des wirklichen Gottes identische. Beide in ein Diesseits und

Jenseits gestellt, lösen sich vollkommen in nichts auf. Jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Mensch, sei er ein Jude oder ein Heide, ist ein Zeugniß für die ewige Wahrheit, daß Gott Mensch geworden. Durch Christum ist das Diesseits und Jenseits, aber durch den Unterschied in die Einheit zurückgegangen, das Wesen und die Erscheinung Eins, in ihm das absolute Object als absolutes Subject erkannt. Als dieses einzelne Individuum ist er nur der Menschensohn; Sohn Gottes ist er als der in seiner Einzelnheit allgemeine und in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch. In der Person Jesu Christi schafft der offenbare Gott das Individuum, mit welchem er aufs Vollkommenste Eins sein kann. Er ist die alle einzelnen Persönlichkeiten in sich befassende, grund- und urmenschliche Persönlichkeit, welche in allen ein gemeinsames Leben führt, an welche sie alle ihr besonderes Leben verlieren und aufgeben, um es in ihm erst wahrhaft zu gewinnen und wieder zu finden. — Obgleich Marheineke die Vergleichung ausschließen will, so ist Christus doch nur die Fleischwerdung im Superlativ; wodurch übers Vergleichen nicht hinausgekommen wird.

Neigen sich auf diese Weise die beiden angegebenen Dogmen bei Marheineke vielleicht noch etwas nach der rechten Seite hin, so tritt dagegen für die Unsterblichkeit der Seele die Auffassungsweise der linken Seite — und damit auch eine Polemik gegen die Vorstellung — ganz klar heraus: Das ewige und selige Leben ist das Leben Gottes selbst. Seligkeit zu erringen, ist dem endlichen Geiste nur vergönnt durch das Leben im Wahren und Guten. In und mit dem Leben im Wahren und Guten befindet der Geist sich im Reich Gottes, welches das Reich der Seligen ist. Wenn die christliche Religion dieß Himmelreich als ein Jenseits vorzustellen scheint, so hat diese Vorstellung ihre

Wahrheit an der Menschwerdung Gottes, durch die das Jenseits zum Diesseits geworden und das Himmelreich auf die Erde gekommen: und ist sonach nichts Anderes, als der reine Ausdruck der innern Unendlichkeit des Lebens im Glauben und in der Liebe, — die Ewigkeit des Geistes. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist dagegen der Unendlichkeit menschlicher Meinungen und Vorstellungen Preis gegeben. Es ist nicht der Geist, welcher göttlichen Urstandes, der da der Unsterblichkeit werth geachtet wird, und somit nicht das Göttliche des Geistes, welches ihm seine Ewigkeit verbürgt; sondern es ist die Seele nur, deren Unsterblichkeit da für wahr gehalten wird, obgleich das Band des Geistes und Leibes, welches sie selber ist, im Tode sich löset.

Ist dieß noch Marheineke's gegenwärtige Ueberzeugung? oder hat er sich später dem Theismus entschiedener zugeneigt? Ich glaube das Letztere. Wenigstens klagt er (wie Gabler) jetzt Schelling an, kein Theist zu sein. Auch sagte er unlängst: Man hat der Hegelschen Philosophie alle Extravaganzen einer jüngern Generation zur Last gelegt, welche die in der Philosophie vorkommenden Kategorien in einseitiger Weise durchgeführt hat, z. B. Immanenz ohne Transscendenz. In dieser Weise ist dann eben denen, welche das Jenseits zu läugnen und in ein Diesseits zu verwandeln bemüht sind, mehr, als sie denken, ein Jenseits geblieben. — Man könnte Marheineke darauf erwiedern, daß dann diese Männer dadurch ja eben auch eine Transscendenz hätten, deren Mangel Marheineke ihnen vorwirft, während er in der Dogmatik selber das Jenseits läugnet. Inwiefern das linke Centrum allerdings eine Transscendenz annimmt, nämlich die negative Macht der göttlichen Substanz, die, obgleich dem Individuum immanent, ebensosehr über dasselbe über-

greift, haben wir gesehen. In diesem Sinne können wir die Worte von Rosenkranz gelten lassen: „Das Moment der Negativität ist das, was man Transscendenz nennt."

Dadurch aber macht Marheineke noch jetzt den bestimmteren Uebergang ins linke Centrum, daß er das Verhältniß der Form zum Inhalt bespricht: „Wenn man der Philosophie vorgeworfen hat, daß sie durch ihre veränderte Form auch den Inhalt der Religion verändere, so liegt darin eine Verwechselung der äußern Form mit der innern. Die Vorstellung, welche die äußere Form am Religionsinhalt ist, kann zum Begriff erhoben werden, ohne daß das absolute Wissen darum den wesentlichen Inhalt verändere." Der rechten Seite ist aber die äußere Form eben zum Inhalt geworden. Indem dann Marheineke selbst die Hegelschen Worte anführt, „die rechte Form ist so wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieselbe vielmehr der Inhalt selbst ist:" so wäre doch zu untersuchen, ob, wenn auch in der Religion die religiösen Vorstellungen die rechte Form für den religiösen Inhalt sind, nicht mit ihrer Aenderung in der Philosophie auch eine Veränderung des Inhalts eintrete. Dieß behauptet das linke Centrum, durch Vatke, Snellmann und mich gebildet, das aber darum nicht jede Vorstellung verwirft, sondern nur eine neue an die Stelle der alten setzen will, — die dem philosophischen Inhalte entsprechende Form. Indem die Form sich so nach dem Inhalt richten muß, hat die Vorstellung nunmehr durch die Resultate des philosophischen Gedankens ihre Umschmelzung und Rectification zu erwarten. Diese Neuerungen der linken Seite kündigt Marheineke noch prophetisch an, indem er ausruft: „Wir stehen in der Theologie am Vorabend großer Ereignisse, wie zu den Zeiten der Reformation."

Vatke schließt sich noch am nächsten an Marheineke an, indem er vielfach in der Form der Vorstellung spricht, und von ihrer Voraussetzung aus die Deduction der speculativen Idee vornimmt. Doch steht er durchaus nicht mehr in dieser Unbestimmtheit und Unbefangenheit, wodurch seine Sätze auch noch, wie bei Hegel und Marheineke, im Sinne der rechten Seite interpretirt werden könnten. Sondern er hat das vollkommene Bewußtsein über die Alleingültigkeit des speculativen Gedankens im Sinne der linken. Wie Plato aber ein für sich klares Philosophem wieder in die Form des Mythus hüllt, so umgiebt Vatke seine speculativen Sätze mit den hergebrachten Vorstellungen der Dogmatik, obgleich er recht gut weiß, daß zwischen Beiden eine himmelweite Inhaltsverschiedenheit Statt findet, die auch gar nicht ausgeglichen werden könne. Deßwegen verlangt er auch, den religiösen und den philosophischen Sprachgebrauch gehörig auseinander zu halten. Warum läßt er in einer speculativ theologischen Schrift beide dann aber so unter einander laufen? und hätte er nicht vielmehr den einen auf den anderen zurückführen müssen? Snellmann vernachlässigt die Form der religiösen Vorstellung ganz; ich aber strebe, mir aus dem speculativen Inhalt eine neue zu bilden.

Ueber die Persönlichkeit Gottes sagt Vatke, von dem Begriffe der menschlichen Sittlichkeit ausgehend: Das objective Moment des Willens ist das System der gegenständlichen Freiheit, Familie, Staat, Kirche, das von dem in sich allgemeinen Selbstbewußtsein gesetzt wird. Das subjective Moment, das Ich, als die mit dem wahrhaften Inhalt erfüllte unendliche Form, ist die Persönlichkeit; das innerlich allgemeine Wesen ist die Continuität der Gesinnung, welche alle Momente auf Gott als den absoluten Einheitspunkt bezieht. Im wirklichen Geist sind beide Seiten identisch; das ist der

Geist, der sich selbst erscheint und für den Geist ist. Sind beide Formen auch von Gott zu prädiciren? Gott wäre aber dann mit der Menschheit identisch, und die Religion, welche an den Unterschied festhält, ein unerklärliches Räthsel. Nun muß jede Philosophie, die Gott nicht bloß als Substanz faßt, ihn als absoluten Geist und absolute Selbstbestimmung zu begreifen suchen. In neuern Zeiten hat man, um den Pantheismus mancher Richtungen zu bekämpfen, großes Gewicht auf die Form der Persönlichkeit gelegt, und dieselbe sogar als die letzte und höchste angesehen, während die orthodoxe Kirchenlehre drei Personen in der Einheit des göttlichen Wesens unterscheidet, und damit eine über die einzelne Persönlichkeit hinausgehende höhere Einheit als absolute Form anerkennt. Als bloßes Moment in der Totalität Gottes, hat die Persönlichkeit zwar eine hohe, wenn gleich keine absolute Bedeutung. Ein vorweltliches Selbstbewußtsein Gottes, als einfaches Denken und Wollen seiner selbst (wie z. B. bei Gabler), wäre von dem leeren Ich, dem Einen Momente des menschlichen Selbstbewußtseins, gar nicht verschieden. Auch der Logos ist nicht der Inhalt dieses vorweltlichen Selbstbewußtseins, weil er nur die metaphysische Abstraction der vernünftigen Wirklichkeit ist. Ein ewiger Rathschluß in Beziehung auf die Welt und eine zeitliche Ausführung desselben sind *Vorstellungen, die sich nicht zu einer concreten Einheit des Gedankens zusammenfassen lassen, der volksmäßigen Anschauung aber immerhin bleiben mögen.* — Die Theologen sollten aber doch lieber das Volk die Wahrheit lehren, als es bei dem zu lassen, was sie selber für das Falsche erkannt haben.

Nach dieser mehr negativen Bestimmung des göttlichen Wesens kommt Vatke nun an die positive: Der göttliche

Wille ist nur das Höchste in der Gesammtbewegung, das Wahre und Gute. In sinnlich gefärbter Vorstellung schaut man die göttliche Persönlichkeit als ein außer- und überweltliches Selbstbewußtsein an, ohne bei ihm die Form der empirischen Einzelnheit aufzuheben. Wird dagegen die einseitige Form der Persönlichkeit aufgehoben, so wird Gott zum Geiste, worin die Persönlichkeit und das Reich Gottes identisch gesetzt sind. So steht Gott nicht andern Persönlichkeiten gegenüber, sondern wird zur unendlichen, in sich allgemeinen Persönlichkeit. Nur der allgemeine Begriff, nicht seine Realität in der endlichen Erscheinung leidet Anwendung auf Gott. Gottes Wille ist der erkannte und gewollte Wille freier Geister. Gott ist das Urbild des Menschen, das nur in und durch den Menschen zur Entfaltung seiner realen Möglichkeit kommt. Die Persönlichkeit ist höchstes und bleibendes Moment im Geiste, dieser aber die umfassende Einheit aller Personen, also die letzte Spitze des Ganzen. Die Einheit im Geiste kann nichts Persönliches sein (wie auch Feuerbach sagt), da sie vielmehr als das Band unterschiedener Persönlichkeiten gewußt wird. *Das Höchste ist daher ein Unpersönliches*, das die Form der Persönlichkeit zu seinen Momenten hat; aber es ist nicht etwa unterpersönlich, sondern *überpersönlich*. Das Absolute als Einheit aller Gegensätze umfaßt auch die Persönlichkeit, ist aber selbst keine Person, *weil eine solche nicht absolut sein kann*. Das Höchste, Heiligste, Vollkommenste ist schrankenlose, und damit absolute Allgemeinheit. Die *substantielle* Form des göttlichen Lebens tritt als organischer Proceß in die Wirklichkeit, und vermittelt sich durch die besonderen Persönlichkeiten, als die Glieder der Einen *Totalität*, welche der Geist ist. Die geistige Fülle Gottes besteht nicht in der

Summe aller besondern menschlichen Persönlichkeiten, sondern in ihrer organischen Einheit. Die Vielheit der verschiedenen Personen ist nur die Erscheinung der freien in sich besonderten Substanz. Eine in sich beschlossene außerweltliche Persönlichkeit Gottes ist weder Geist noch Freiheit.

Hiermit tritt Vatke ganz auf die linke Seite hinüber, indem er Gott nicht zur immanenten Person macht, sondern als Geist nur zur umfassenden Einheit aller im Processe hervortretenden Momente: statt daß Gott als die ewig sich selbst gleiche und ruhende personificirte Substanz in den stets sich verändernden Einzelnen aufgefaßt werden muß, die substanticll gewordene wirkliche Person also vielmehr das Höchste ist. Worin ist ferner das Ueberpersönliche besser, als das Schellingsche Ueberseiende? Mit solchen Hyper-Existenzen muß man die Philosophie nicht beschweren. Doch unterscheidet Vatke sich von der äußersten Linken wieder dadurch, daß er durch das Ueberpersönliche die dem Einzelnen entgegenstehende Transscendenz der göttlichen Substanz schärfer hervorhebt, als selbst Snellmann und ich, die wir insofern der linken näher rücken. Wie soll endlich der Widerspruch entfernt werden, wenn dann auch wiederum dieses Ueberpersönliche die unendliche Persönlichkeit genannt wird? „Das persönliche Selbstbewußtsein schaut im objectiven Selbstbewußtsein der geistigen Totalität seine eigene concrete Allgemeinheit an. Der göttliche Geist, welcher in seiner Einheit mit dem subjectiven Geiste die unendliche Persönlichkeit bildet, ist an und für sich bestimmt durch den Geist aller Persönlichkeiten." Man sieht, der Widerspruch liegt nur in den Worten. Denn die unendliche Persönlichkeit ist nur ein anderer Ausdruck für das, was vorhin die überpersönliche Totalität des Geistes genannt wurde.

Auch in der Christologie kommt Vatke nicht über diesen Vorzug der Allgemeinheit hinaus: Kraft seiner Unendlichkeit ist das Subject allerdings die Realität der allgemeinen Idee, welche es aber, wegen seiner Endlichkeit, immer nur mit irgend einer Negation setzt. Keine Persönlichkeit ist also Träger des Geistes in der absoluten Totalität seiner Bestimmungen. Deßhalb entäußerte sich der Logos (der aber doch vorhin auch nur die „metaphysische Abstraction der vernünftigen Wirklichkeit" sein sollte) bei der Menschwerdung seiner absoluten Allgemeinheit, ging in die Schranke der Persönlichkeit ein, und diese behauptete die geistige Allgemeinheit so lange in einer bestimmten Weise, bis sie zur an und für sich seienden, alle Persönlichkeiten erfüllenden und verklärenden geistigen Macht aufgehoben, und damit zur organischen Gesammtfülle des göttlichen Lebens wurde. Daß also der historische Christus auf Erden die ganze Fülle der geistigen Menschheit in sich geschlossen, ist ein widersinniger Gedanke; erst von dem verklärten, zur concreten Idee erhobenen Christus ist dieß zu behaupten. So ist in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi die Idee in eine ihrer wahrhaften Allgemeinheit unangemessene Form eingegangen, aus welcher sie nach der Erhöhung Christi wieder befreit wurde. — Vatke setzt auch hier die unpersönliche Idee über die gegenwärtige Persönlichkeit, statt im menschlichen Wissen von Gott das Sichwissen der göttlichen Persönlichkeit zu erkennen. Vatke denke hiernach, bemerkt Strauß sehr richtig, über die gottmenschliche Persönlichkeit Christi ebenso als die Schlußabhandlung zum Leben Jesu, — da er doch wohl nicht den verklärten Christus zu einer besondern Person im Himmel wird machen wollen, weil ja dann jener Mangel, der allem Persönlichen anklebe, sie immer noch treffen würde.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele redet Vatke gar nicht,

bespricht dagegen gewissermaßen zum Ersatze dieser Lücke ausführlich das Verhältniß Gottes zum Menschen in der Sittlichkeit; und da er hierin eigentlich erst zu einer göttlichen Persönlichkeit kommt, so macht er damit den Uebergang zu Snellmann. Das Göttliche, sagt er, ist nicht bloß ein Substantielles und Jenseitiges, sondern ein in die Wirklichkeit Eintretendes und Gegenwärtiges. Nicht die unmittelbare, sondern die aus Gott wiedergeborene Persönlichkeit wird als göttlich gewußt. Das mit dem sittlichen Verhältniß der verschiedenen Glieder zu einander und zur an und für sich seienden Totalität gegebene Selbstbewußtsein ist der göttliche Geist. — Daß nun diese so durch Sittlichkeit substantiirte Person nicht nur göttlich, sondern die Persönlichkeit des göttlichen Wesens selber sei, ist der Standpunkt Snellmanns; und wir müssen annehmen, daß sich auch Vatke zu ihm erhoben hat, da jenes Selbstbewußtsein, von dem er spricht, doch wohl das menschliche ist.

Auf rein logischem Boden stehend, corrigirt Snellmann jenes Hervorheben der Allgemeinheit, und sieht darin eben mit Recht die pantheistische Ansicht der linken Seite. Er sagt, im Gegensatz zu Vatke: Das von dem Einzelnen unterschiedene Allgemeine ist nicht das Vollkommenere; denn erst als Einzelnes ist das Allgemeine vollkommen. Es kommt also nur darauf an, daß der Mensch, obgleich er sich als alle Persönlichkeit weiß, doch in diesem Wissen sich seiner selbst bewußt sei; d. h. der Mensch wäre Sichwissen des Allgemeinen. Wäre noch im Wissen von dem Absoluten ein Unterschied zwischen dem Wissenden und Gewußten, so wäre das Absolute nicht absolut. Das Sichwissen des Menschen in Gott ist auch das Sichwissen Gottes im Menschen. Das absolute Selbstbewußtsein des Menschen, als alles Wissen von Gott, macht die Persönlichkeit, als Einheit der

Allpersönlichkeit und Einzelnpersönlichkeit aus. Der sich denkende Gedanke ist absolutes Selbstbewußtsein, das sich wissende Absolute. Das Sichwissen des substantiellen Geistes in diesem dadurch zum Absoluten gewordenen Selbstbewußtsein ist das persönliche Selbstbewußtsein oder die Persönlichkeit. Indem das persönliche Selbstbewußtsein das Absolute ist, so ist es das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes; denn das Wissen von der Wahrheit muß zugleich ein Wissen der Wahrheit von sich selbst sein. Die Person muß die Präsenz des Weltgeistes und sein Wissen von sich in ihr selbst erkennen, um den absoluten Geist nicht nur als Substanz, sondern als sich wissenden Geist zu wissen. Daß der persönliche Geist als sittliche Thätigkeit das Sichbestimmen des Weltgeistes ist, darin besteht die Wirklichkeit des persönlichen Selbstbewußtseins. Der persönliche Geist ist der Weltgeist, als die in allen Geistern als aufgehobenen Subjecten immanente, identische Thätigkeit, welche die in jedem Momente total gegenwärtige Allgemeinheit, nicht nur in der Totalität aller Menschen, ist. Wird das Wissen selbst zum Allgemeinen, Substantiellen gemacht, so ist dieß das vernünftige Denken; diese sich wissende Wirklichkeit ist der sich denkende Gedanke, die absolute Idee. In der Idee der Persönlichkeit, als dem Wissen des persönlichen Geistes von seiner Wirklichkeit, ist diese Wirklichkeit selbst das Sichwissende.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele äußert Snellmann sich kurz, aber treffend also: „Das Bewußtsein von Gott ist seiner Natur nach ein außerzeitliches, d. h. es ist in Einem Jetzt, was es in allen ist; und die unsterbliche Natur des Menschen ist eben dieß, daß er als Geist Bewußtsein des Absoluten, d. h. absolutes Selbstbewußtsein, freier Geist ist. Wer daher begreift, daß Gott in der Schöpfung nicht erst

wird, sondern in jedem Jetzt das ist, was er ist, dem wird auch diese Unsterblichkeit des Geistes genügen."

Indem ich nun die Persönlichkeit Gottes, als dieß absolute Selbstbewußtsein jedes Gott in sich wissenden Menschen, zugleich das wahrhaft Unendliche und Unsterbliche im Menschen nannte, habe ich beide Fragen in Eine verschmolzen und als das Problem von der ewigen Persönlichkeit des Geistes aufgefaßt. Dabei erklärte ich gleich anfänglich, mich nicht auf die logischen Kategorien, wie Snellmann, beschränken, noch auch, wie Strauß die Religion bloß, durch Tilgung der Form des vorstellenden Bewußtseins, auf den philosophischen Standpunkt zurückführen zu wollen. Sondern ich war zugleich bemüht, das innerhalb der Vernunfterkenntniß gewonnene Resultat wieder in eine religiöse Anschauungsweise umzusetzen: sollten wir auf diesem Wege auch gezwungen sein, manche Lieblingsvorstellungen, an denen wir groß gezogen worden, fallen zu lassen, und unsere religiösen Ueberzeugungen einer Läuterung und Umgestaltung zu unterwerfen. Ich verhehlte mir also nicht die Inhaltsverschiedenheit der religiösen Vorstellungen und der philosophischen Sätze; statt aber zwischen beiden Seiten, wie Vatke, einen Vergleich zu schließen, habe ich vielmehr offen die neue aus den Ergebnissen der philosophischen Betrachtungen fließende Vorstellung als die wahre mystische Auslegung des Christenthums ausgesprochen, deren ja ohnehin jedes Jahrhundert eine andere aufzuweisen habe.

Das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende in allen Dingen, weil es sich mit dem Verschwinden Einer Einzelnheit immer noch in allen andern Einzelnheiten erhalten hat. Das absolut Allgemeine entfaltet sich in einen Kreis von besondern Ideen. Die letzte Spitze der Wirklichkeit ist aber

erst im Einzelnen erreicht; und was nicht bis zur Einzelnheit gediehen ist, bleibt eine Abstraction. Aber auch das Einzelne ist eine hohle Existenz, wenn es nicht vom Inhalt des Allgemeinen erfüllt wird. Indem der einzelne Geist, als der wirkliche, das Bewußtsein des allgemeinen Geistes in sich erzeugt: so ist dieses Bewußtsein und das ihm gemäße Handeln die stets sich gleich bleibende Persönlichkeit Gottes, in welchen verschiedenen Einzelnen er auch sein Bewußtwerden vollbringe. Gott ist also nicht diese Person im Gegensatze zu einer andern, sondern die allgemeine Person die in jeder Individualität die Blume ihrer höhern Persönlichkeit entfaltet. Was jedes Individuum für die Ewigkeit vollbringt, thut nur diese göttliche Person in ihm. Gott ist die wahre Persönlichkeit des Menschen, die, beim steten Proceß ihrer Realisirung durch alle Individuen, in einem jeden zugleich als die Eine ruhende Person schon wirklich ist. — Der Vorwurf Cieszkowski's, daß Gott bei mir nur als Proceß und als Allgemeines gefaßt werde, trifft daher mehr Vatke's Darstellung, als die meinige.

Daß Gott ewig in einzelnen Individuen seine absolute Persönlichkeit offenbart, so daß also nicht das Wissen Gottes von sich etwas durch einen zeitlichen Schöpfungsact später Eingetretenes ist, ist die ewige Menschwerdung Gottes. Christus ist also nicht dasjenige Individuum, in welchem, als einer historischen Erscheinung, Gott einmal vor 1842 Jahren Mensch geworden ist; denn was Gott widerfährt, ist nicht an eine Zeit gebunden. Der historische Christus ist derjenige Mensch, in welchem sich das Bewußtsein der Verknüpfung der göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen Individualität zum ersten Mal vollkommen aussprach und der Vorstellung enthüllte. Aber auch in den frühesten Zeiten

war durch Inspiration diese Identität von der göttlichen Seite aus im Fühlen und Handeln der Seher, Propheten und Helden ausgedrückt: während sie in unsern Tagen ins denkende Erkennen eingetreten ist. Diese Veränderung im menschlichen Bewußtsein berührt aber die göttliche Person im Menschen keineswegs. Dieß Sich-Gegenständlichwerden des Erstlings als Gottes unterscheidet ihn allein von allen andern Menschen; denn der ansichseienden Substanz nach ist Gott gleichmäßig allen Wesen eingewachsen. Christi Bewußtsein ist aber nicht, daß die göttliche Substanz sich im Menschengeschlecht überhaupt verwirkliche, sondern in diesem einzelnen Menschen und durch ihn in allen. Indem er sich als diesen gegenwärtigen Gott wußte, so hat er das Höchste in der Religion erreicht, und ist deßhalb als Gottes Sohn vorgestellt; als nicht nach allen Seiten hin vollbrachte Realität der Idee, ist er aber des Menschen Sohn. Ebenso was jeder andere Mensch, als Christi Vorbilde nachfolgend, von der göttlichen Persönlichkeit an sich zur Darstellung gebracht hat, zählt allein und macht sein Herz zur Krippe, in der Gott geboren wird, ungeachtet der menschlichen Seite, die an jedem Individuum, selbst an Christus, beiherspielt. Man kann aber ebenso gut auch sagen, daß in jedem Individuum die ganze Persönlichkeit Gottes sich vollkommen realisirt, nur unter stets andern Formen: im Busen des Sünders z. B. als der Stachel des Gewissens. Gott ist also in allen Diesen auf adäquate Weise Mensch geworden nach den Seiten hin, durch welche dieselben die göttliche Idee ausdrücken; und nach Einer Seite müssen sie dieß immer thun.

Die Natur der religiösen Vorstellung ist es nun, das, was eine ganz allgemeine Wahrheit ist, in einem einzelnen concreten Falle als ein ausschließliches historisches Factum zu behaupten. Der historische Christus, was auch immer

das Factische seiner Lebensgeschichte sei, bleibt nichtsdestoweniger das für den religiösen Standpunkt nothwendige Symbol, um die Idee der ewigen Menschwerdung dem gewöhnlichen Bewußtsein anschaulich zu machen. Die religiöse Vorstellung selbst muß aber, wie Kant sagt, vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben sich erheben, und diese „Annäherung des Reiches Gottes" muthen wir hiermit unserer Zeit an. Alle Gläubige wissen sich dann als Einen Geist, der der Pulsschlag des Gottesbewußtseins in ihnen ist.

Die bewußte Einheit des Individuums mit der göttlichen Persönlichkeit ist nun das ewige Leben des Menschen. Die Ewigkeit ist nicht die unendliche Dauer, weil diese nie realisirt ist; sondern es kommt bei der Ewigkeit einer Gestalt lediglich auf ihren Inhalt an. Alles das ist ewig, was in seiner Realität seinem Begriffe entspricht. Dieses Entsprechen des allgemeinen Begriffs und der einzelnen Realität ist dann allerdings zu aller Zeit vorhanden, wenn auch diese Realität vergänglich ist; die in den wechselnden Individuen ruhende Einheit der Allgemeinheit und Einzelnheit ist das Ewige. Das ewige Leben des Menschen, als ein gegenwärtiges, ist also, in der ihm gegebenen Spanne der Zeit seinem Begriffe zu entsprechen. Das in diesem Sinne Gewirkte und Errungene ist dann auch ein zu allen Zeiten in seinen Folgen Lebendes: und das Bewußtsein dieses Unvergänglichen selbst die höchste Seligkeit.

Die Persönlichkeit Gottes als der Vater, die ewige Menschwerdung als der Sohn, die Unsterblichkeit der Seele als der Geist sind also, als die wahre Dreieinigkeit, die ewige Persönlichkeit des Geistes. Denn im Menschen, welcher die Thaten des Weltgeistes vollbringt, verwirklicht sich die göttliche Person, als die wahre Substanz des Menschen

und das wahre Subject seiner Handlungen. Das ganze Reich der Geister ist folglich die Mensch gewordene Gottheit, die sich in den verschiedensten Individuen als denselbigen allgemeinen Zweck bethätigend weiß. Dieß allein Persönliche an jedem Individuum wird endlich in den andern als dasselbige ewig wiedergeboren; und das ist die wahre Palingenesie und Seelenwanderung der Individuen. Es schreitet durch alle in allen Zeiten ein und derselbe sich wissende ewige Geist hindurch, der an ihnen nur verzehrt, was von Anfang an der Vergänglichkeit angehörte; — ihre Individualität, den „Plunder des Irdischen," den ich wahrlich nicht, wie Cieszkowski, zum „Wunder des Himmlischen" umgestalten möchte. Wenn mein edler Freund mir dann vorwirft, daß ich aus den religiösen Dogmen etwas ganz Anderes mache, und statt der Sache nur eine „Namenstaufe" gebe, so nehme ich diesen Vorwurf gerne hin. Die Philosophie hat das Recht, den ausgeprägten Münzen der religiösen Symbole ihrer Stempel aufzudrücken und sie umzuschlagen. Verschmäht dann der Name, den die Philosophie beibehält, um die philosophische Sache auszudrücken, die Beziehung auf dieselbe, — desto schlimmer für den Namen.

Wir haben nunmehr die reine linke Seite erreicht. Wird nämlich einerseits das Göttliche aus dieser Persönlichkeit, die Snellmann und ich ihm vindicirten, wieder zum Ueberpersönlichen, das Vatke statuirt, zurückgeführt, also Gott nicht als immanente Person gefaßt, andererseits die Vorstellung, die ich das Symbolische nannte, nun auch als ein reines Product des religiösen Glaubens angesehen: so haben wir den Standpunkt von Strauß, der den Reigen der linken Seite damit, wie er sagt, beginnt, daß er die Prüfung der Wahrheit der evangelischen Geschichte durchaus der historischen Kritik frei läßt.

Mythen, sagt Strauß, sind Facta einer übersinnlichen Welt, die in geschichtartiger Weise erzählt, und in symbolischer Sprache vorgetragen werden. Mit dem Standpunkt des Mythischen verschwindet die Authenticität des neuen Testaments. Die mythische Erklärungsweise geht darauf aus, mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten seine absolute Wahrheit festzuhalten. Dem Geschichtsschreiber bewußt oder unbewußt hat ein höherer Geist dieß Geschichtliche als bloße Hülle einer übergeschichtlichen Wahrheit zubereitet. Dieser höhere Geist ist der Geist eines Volkes, einer Gemeinde, worin sich eine Sage allmählig producirt und schneeballartig anwächst, indem die Vorstellungen der Nachgebornen auf vergangene Facta ohne Absichtlichkeit zurück übertragen werden. Die wirkliche Lebensgeschichte Christi wurde von Orientalen ausgeschmückt, die daran Ideen knüpften, diese aber nur in Bildern fassen konnten. Die neutestamentlichen Mythen sind also geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, in der absichtlos dichtenden Sage gebildet. Es kommt mithin bei der Erklärung darauf an, diese den Erzählungen zu Grunde liegenden Ideen aufzusuchen. Dieser Standpunkt ist nicht ein Einfall von heute, sondern der vielhundertjährige Gang der Sache selbst.

So löst Strauß aber nur das Dogma auf, indem er es auf ein Philosophem zurückführt, aus dessen Mißverständniß ihm eigentlich das Dogma entstanden zu sein scheint. Es ist nur der Schein von Freiheit, sagt Strauß, welchen man uns vorspiegelt, wenn man uns über das Factum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Factum als solchen zurückzulenken. Das Dogma kann nicht unmittelbar von der kirchlichen Fassung, als hätte es vorher sich gar nichts abzuthun, sich

vielmehr bloß bestätigen zu lassen, in den Begriff übergeführt werden. Die Vernunft-Religion muß an die Stelle des Dogma gesetzt werden; dieß Umdeuten ist die völlige Vernichtung des geschichtlichen Dogma. Strauß verschmäht es hiermit, aus dem Philosophem eine richtig verstandene Vorstellung als den wahren Gehalt des Dogma auf positive Weise abzuleiten. Das Jenseits in allen Gestalten zu bekämpfen und zu überwinden, sagt er daher, ist das Geschäft der speculativen Kritik, — ohne im Mindesten nach dieser kritischen Dogmengeschichte eine eigentliche Dogmatik aufzustellen. Dieß unterscheidet das linke Centrum von der linken Seite.

In Bezug auf die Christologie sagt nun Strauß, an Christus nur die allgemeine Idee festhaltend: Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, so heißt das nicht so viel, daß sie einmal in Einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr, wirklich geworden sein müsse. Das ist gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, in jenem Einen vollständig, in allen übrigen hingegen nur unvollständig sich abzudrücken; sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Aber an der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Individuen. Ueber Christus kann in der Religion nicht hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich Eins mit Gott wisse. Aber auch in Christus konnte die Gottmensch-

lichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle ihres Inhalts wirklich sein; sondern das universale der Menschheit ist das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieser die wahre. Die Menschheit ist hiermit der Gottmensch, und der Schlüssel der Christologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, gesetzt werde. — Wenn hierzu Strauß bemerkt, daß, um die Christologie über den Standpunkt seiner Schlußabhandlung zum Leben Jesu hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen sei: so glaube ich, daß das absolute Selbstbewußtsein bei Snellmann und die ewige Persönlichkeit des Geistes in meiner Darstellung dieß unterdessen gethan haben. Nicht die Idee der Menschheit ist der Gottmensch, sondern die sich in jedem verschwindenden Individuum wissende, mit sich selbst identische ewige Persönlichkeit des Weltgeistes. Diese absolute Person ist nicht eine Accidenz des Individuums; sondern, als in allen Individuen immer nur zu sich selbst kommend, die transscendentale Einheit des seiner selbst bewußten Weltgeistes, der allein actu existirt. Ueberall ist also Gott Mensch geworden, wo ein dieser Mensch in seinem Denken, Sein und Wissen Göttliches darstellt. Daß die allgemeine Gattung der Menschen das Göttliche sei, ist nichts specifisch Christliches; das wußten schon die Griechen.

Zu diesem Werden der Persönlichkeit in Gott erhebt Strauß sich auch da, wo er die von der rechten Seite behauptete außerweltliche Persönlichkeit Gottes widerlegen will: Woher weiß denn der Gegner, daß die Christologie, die er bestreitet, unter der Gattung der Menschheit ein unpersönliches Allgemeines und unter der Theilnahme an derselben eine bloß substantielle

und unfreie versteht. Die Gattung der Menschheit ist ein Personbildendes, sofern sie ja wesentlich Personen aus sich hervortreibt und in ihnen ihre Wirklichkeit hat. Ist mithin die Gattung eine gottmenschliche nur sofern sie personbildende ist, so wird sie die Gottmenschlichkeit und damit die Versöhnung eben in Persönlichkeiten verwirklichen. — Gegen diese Behauptung bleibt aber eben der Einwand der rechten Seite unwiderlegt: Wie kann ein Personbildendes nicht selbst Person sein? Dem zu entgehen, scheint mir nur Snellmanns und meine Fassung geeignet. Auch schon durch die Vielheit der unabhängig von einander sein sollenden Welten, welche Strauß annimmt, scheint mir die Persönlichkeit Gottes unconstruirbar, da ihr dann die Einheit und Durchdringlichkeit, die Göschel mit Recht fordert, fehlen würde. Weßhalb ich auch gegen Strauß die Einzigkeit der Intellectualwelt des Menschengeistes behauptete.

Wird nun die Persönlichkeit Gottes nicht so verstanden, daß sie das Setzende, sondern das durch das einzelne Selbstbewußtsein in ihm gesetzte Wesen desselben ist: so haben wir den Standpunkt der äußersten Linken, den Feuerbach repräsentirt. Doch habe ich schon früher bemerkt, daß die Objectivität dieses Wesens, wenn gleich als in uns seiend, bei Feuerbach wenigstens noch nicht ausgeschlossen ist; und das Folgende wird dieß bestätigen. Feuerbach sagt: Wir gestehen redlich und ehrlich, daß das Todte todt ist, alle Wiederbelebungsversuche also eitel und vergeblich sind; wir schaffen daher eine neue, lebensfrische, aus unserem eigenen Fleisch und Blut erzeugte Anschauung der Dinge. Der Gegenstand des Subjects ist nichts Anderes, als das gegenständliche Wesen des Subjects selbst. Das göttliche Wesen, welches das Gefühl vernimmt, ist nur das wonnetrunkene in sich selige

Gefühl selbst. Die differentia specifica der Religion ist aber, daß der religiöse Mensch sich nicht bewußt ist, daß das Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, sondern daß er sein eigenes Wesen zu einem aparten, ihm entgegengesetzten macht. Die christliche Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem Wesen, als zu einem andern Wesen. Das Geheimniß der Religion ist, daß der Mensch sich sein Wesen vergegenständlicht, in ein Subject verwandelt und sich zum Object desselben macht. Das göttliche Selbstbewußtsein ist nichts Anderes, als das Bewußtsein des Bewußtseins als absoluter Wesenheit. — Daß die Incarnation eine empirische Thatsache sei, ist ein stupider religiöser Materialismus; das Gebet sagt soviel, als das Dogma der Incarnation. Christus allein ist der persönliche Gott. Durch die Vorstellung einer außerweltlichen Persönlichkeit schlägt sich das religiöse Bewußtsein die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Kopfe.

Bist du ein eigenes, von Gott unterschiedenes Wesen: so ist der Tod nicht bloß das wirkliche und wahre Ende, sondern auch der wahre und wirkliche Anfang und Grund deines Daseins. Der ewige, unendliche und wahre Tod aller Dinge ist Gott selber. Ewig werden Personen, Bewußte, Wollende, Freie sein. Du selbst aber, als bestimmte Person nur Object des Bewußtseins, nicht selbst Bewußtsein, trittst nothwendig einst außer Bewußtsein, wie du einmal darein getreten bist, und an deiner Stelle tritt eine neue frische Person in die Welt des Bewußtseins ein. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott.

Bauer verbindet endlich den Feuerbachischen Standpunkt des Selbstbewußtseins mit der Straußischen Kritik der Evan-

gelien; denn das Selbstbewußtsein ist das Princip seiner Kritik. Was Strauß mehr für ein objectives allgemeines Geschehen ansieht, stellt Bauer also als absichtliches Thun des Subjects hin. Die drei ersten Evangelien sind ihm aus den religiösen Anschauungen der Gemeinde hervorgegangen, deren Werkzeuge die Verfasser seien, welche sie in künstlerischer Freiheit aus dem Selbstbewußtsein der Gemeinde producirten; sie seien das innerste Zeugniß des Geistes der christlichen Gemeinde von sich selbst. Die Form der evangelischen Darstellung lasse auch den Inhalt nicht unberührt; dieser sowohl als jene seien das freie Erzeugniß des schöpferischen Selbstbewußtseins.

„Diese Kritik," sagt Cieszkowski, „ist eine wissenschaftliche Krisis, welche wir durchzumachen haben. Bauer ist es schon genug, ein Theolog zu heißen, um verdächtig zu werden. Er hat die Denk-Guillotine aufgerichtet; die Schreckenszeit der Wissenschaft ist also schon vollbracht. Die Reconstitution der Wissenschaft wird sich nächstens kund geben, um die weitere Geschichte des Weltgeistes zu leiten." So wenig Terrorismus ich in diesen Erscheinungen sehe, so wenig kann ich Cieszkowski zugeben, daß, auch ohne bis zum Extrem Bauers gekommen zu sein, man auf ruhigere und conservativere Weise über Hegel hätte hinauskommen — d. h. die Wissenschaft ins Leben einführen können. Dieß Letztere hat sich Cieszkowski nun zur Hauptaufgabe seines wissenschaftlichen Strebens gemacht; wobei zu bemerken ist, daß einerseits, indem er sich auch in die theologischen Streitigkeiten der Schule mischt, er hinter Hegel zurückgeblieben ist: andererseits, indem er über Hegels bloß theoretischen Standpunkt hinaus zu sein glaubt, er vielmehr nur die ächte Consequenz desselben ist. Dabei kehrt er bei den Pseudohegelianern, ja bei

Schelling ein: und zwar nicht nur, wie die rechte Seite, durch den Inhalt, sondern auch durch das Erkenntnißprincip, die „thätige Intuition;" wie er denn auch z. B. meine dialektischen Definitionen der Ewigkeit und Wahrheit als bloß formale und logische ansieht, die metaphysische Nothwendigkeit aber der lebendigen Freiheit des Geistes entgegensetzt u. s. f.

Was nun jenen ersten Punkt betrifft, so that Cieszkowski einen sehr richtigen Blick, indem er dem größern Theile der linken Seite vorgeworfen, Gott zum Allgemeinen oder wenigstens zum bloß unruhigen Proceß zwischen Allgemeinheit und Einzelnheit gemacht zu haben. Wenn dann Cieszkowski, obgleich Snellmann und mich dieser Vorwurf nicht trifft, dennoch meine Exposition zum Sündenbock der ganzen Linken macht, und sagt, ich sei nur bis zum Halbdritten gekommen: so hat dieß darin seinen Grund, daß er mein Drittes nur halb gefaßt. Daß er sich aber „einstweilen", wie Lamartine, auf die Bänke der rechten Seite niederlassen und den Conservativen spielen will, kann ich nicht billigen, weil man in solchen Dingen eine definitive Parthei ergreifen muß. Folgt er übrigens in Wankelmüthigkeit seinem Vorbilde, so haben wir ihn nunmehr freudig als den unsrigen auf den Bänken des linken Centrums zu begrüßen. Auch habe ich schon früher angeführt, daß, indem er bis jetzt die Persönlichkeit Gottes als Totalität faßt, dieß eine viel niedrigere und pantheistischere Kategorie, als Allgemeinheit und Proceß ist. Was es mit seiner „Palingenesie" auf sich habe, sollen wir eigentlich erst im zweiten, positiven Sendschreiben erfahren; hier ersehen wir nur soviel, daß, wie schon erwähnt wurde, der „Plunder des Irdischen," den ich Preis gab, ins „Wunder des Himmlischen" umgewandelt werden soll, „die Selbstsucht

aber in Selbstausbildung;" was auch nur der alte Wolfische Progreß einer Vervollkommnung ins Unendliche ist.

Wichtiger ist, daß Cieszkowski am meisten aus der ganzen Schule gefühlt hat, wie ihre vierte Aufgabe, zu den drei in der letzten Vorlesung angebenen, die sei, die Wissenschaft ins Leben zu führen; und das Hervorheben des Mangels dieser Seite an Hegel hält er für so bedeutend, daß er sich sogar aus diesem Grunde, wohl mit Unrecht, von der Tradition der Hegelschen Schule lossagen zu dürfen glaubt. Das Hegelsche Dilemma von der Vernünftigkeit des Wirklichen oder der Wirklichkeit des Vernünftigen hat nämlich auch auf politischem und socialem Boden Anwendung; und meistentheils, wenn auch nicht immer, bestimmt hier in der Hegelschen Schule die religiöse Farbe auch die politische. Da nun in Hegel sich der bewußte Gedanke in seiner Absolutheit erfaßt hatte, so sollte Alles aus der Vernunft erkannt werden. Nichts gilt mehr dem denkenden Subjecte, als was sich vor dem Richterstuhl seiner denkenden Vernunft gerechtfertigt hat. Die Freiheit, welche Luther vor drei Jahrhunderten dem gläubigen Bewußtsein erkämpfte, ist jetzt auch für die denkende Erkenntniß und auf dem weltlichen Gebiete der Staatseinrichtungen gefordert. So hat die Philosophie in unserer Zeit die höchste Höhe erreicht; sie erkennt sich als das Absolute in der Wirklichkeit, und daher sprach Hegel den Satz aus, das Vernünftige ist wirklich. So ist unsere Zeit vorzugsweise die philosophische, und das Studium der Philosophie unerläßlicher als je, weil nur durch sie die höchsten Gegensätze, die bis zur äußersten Schärfe im Leben und in der Wissenschaft zugespitzt sind, zur Versöhnung gelangen können, indem der Geist jede von Außen dargebotene Ausgleichung mit Verachtung zurückweisen würde.

Diese Absolutheit der Philosophie in unserer Zeit hat Cieszkowski nun sehr gut erkannt, indem er sagt, daß in der alten Geschichte die Kunst und das Schöne im Gefühl das Absolute gewesen sei, von Aristoteles bis Hegel habe das philosophische Denken diese Stelle eingenommen; die dritte Periode der Geschichte, die der Zukunft, habe nun die große Aufgabe, die Idee des absoluten Guten in der organischen Entwickelung des socialen Lebens auszuführen. Während also Hegel nur das Wissen des Weltgeistes von sich selbst als das höchste Ziel der Geschichte ausspreche, will Cieszkowski „das mit Bewußtsein gesetzte Sein, welches das absolute Thun ist," zum Höchsten machen. Freilich wenn der Philosoph die in seinem Gedanken erzeugte Vernunftwahrheit schon für das allein Wirkliche zu halten geneigt sein kann: so wird er schon darum, mit Uebersehung des in der äußern Existenz Zufälligen und Vergänglichen, im Vernünftigen als in der Wirklichkeit zu leben meinen. Indem Hegel aber überdieß mit der Restauration der Bourbonen eigentlich den höchsten Gipfel der Vernünftigkeit für das Menschengeschlecht erreicht glaubte: so durfte er auch das Umgekehrte seines ersten Satzes behaupten, und sagen, das Wirkliche ist vernünftig. Indem ferner zu jedem Prädicate in beiden Sätzen eigentlich das „Alles" hinzugedacht wurde, so war der Optimismus der Philosophie vollendet. Dieser Punkt ist es also vornehmlich, über den die Schule hinauszukommen hat.

Stellt dagegen Cieszkowski sehr richtig, durch die Eröffnung einer Periode der Zukunft in der Geschichte, das negative Urtheil auf, daß weder alles Wirkliche schon vernünftig, noch auch alles Vernünftige schon wirklich sei: so haben wir dieß doch jetzt auch als die eigene Consequenz

der Hegelschen Lehre aufzufassen, deren sie sich indessen nicht so deutlich bewußt war. Denn gab Hegel auch einerseits zu, daß die Philosophie nur Grau in Grau male: so sagt er doch eben so ausdrücklich, daß dieselbe, als das Bewußtsein einer Zeit über sich selbst, im Hinausgehen über diese, auch den Keim einer höhern Gestalt zur Entwickelung bringe. Ich pflichtete daher eigentlich seinem Gedanken bei, und er hat selber meinen Worten beigestimmt, als ich drucken ließ, daß die Philosophie nicht nur die Eule der Minerva sei, die ihren Flug erst mit der einbrechenden Dämmerung beginne, sondern auch der Hahnenschlag, der die Morgenröthe eines neu anbrechenden Tages verkünde.

Gabler aber weicht von Hegel ab, indem er „als ein Philosoph von Profession, nichts mit äußern Lebensfragen, mit politischen und religiösen Interessen von praktischer Art und Tendenz zu schaffen haben" will: abgesehen davon, daß er mit sich selbst im Widerspruch liegt, da er doch auch religiöse Fragen der Gegenwart, z. B. die Persönlichkeit Gottes, erörtert. In dieser Rücksicht macht ihm die jüngere Schule, die er einmal im Eifer sogar „Wildfänge" nennt, besonders viel Noth, Verdruß und Besorgniß, weil sie alles Unglück dadurch verschuldet habe, daß sie „die Lehren und Mysterien der Schule aus dem Frieden und Schatten der Hörsäle auf den öffentlichen Markt geschleppt, und das Schulgezänke darüber fast schon in einen Weltstreit verwandelt hat," — wahrlich ein ächt Sokratisches Unternehmen, was von einer frühen Reife dieser „Jüngern" zeugt, die sich eben beim „Schulgezänke" der Alten nicht mehr wohl fühlten, sondern aussprachen, was an der Zeit war. Wenn die Philosophie im Hörsal bleibt, wird sie von ihren Feinden als unfruchtbare Theorie verschrieen, und will sie nun mit dem Gedan-

ken auf die wichtigsten Interessen des Lebens einwirken und sie durch denselben bestimmen (was sie ohnehin von jeher gethan hat), so kommen ihre Vertheidiger und nennen sie gefährlich. Hat Hegel in seiner Rechtsphilosophie nicht aber auch Mündlichkeit und Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Geschwornengerichte, Preßfreiheit und Constitutionen verlangt? Machten die Jüngeren dann so, „als ob es bisher noch nichts Wahres und Bleibendes in der Welt gegeben hätte:" so ist dieß freilich nur die andere Einseitigkeit zu der der alten Schule, daß alles Wirkliche schon vernünftig sei. Die Wahrheit wird, wie überall, in der Mitte liegen. Denn daß wir nicht am Ende der Welt sind und der Gedanke nichts mehr zu realisiren habe, wird Gabler selber doch nicht behaupten wollen.

Ist also auch im richtigen Sinne das Wirkliche wohl vernünftig, indem jede Generation des Menschengeschlechts die Wahrheit in der ihr gemäßen Form ausprägt: so werden wir auch im wahrhaftern Sinne hinzusetzen können, daß das bisher nur an sich seiende Vernünftige wirklich werden wird. Nicht nur das vorhandene Wirkliche hat sich vor unserem Richterstuhle als vernünftig zu legitimiren. Sondern obwohl mitten in dem brausenden Strudel der Kämpfe der Wirklichkeit begriffen, sehen wir doch überall die Keime der höchsten Versöhnung in der Wirklichkeit angelegt, und können mit Zuversicht hoffen, daß dieselben durch die Tiefen der Vernunft-Wissenschaft werden zur Reife gezeitigt werden. Hat die Hegelsche Philosophie also eine Vergangenheit in das denkende Erkennen erhoben, so ist sie ebenso bestimmt, wie alle ihre Vorgängerinnen, noch einer letzten Umgestaltung der Welt das Dasein zu geben.

So läßt sich das Ziel der Weltgeschichte: die Realisirung der vernünftigen Freiheit und die Ausbildung aller sitt-

lichen Verhältnisse des Geistes, wie sie der Idee entsprechen, weder dem Auge verbergen, noch von der Erreichung entfernt halten. Da dieß durch die Wissenschaft, und lediglich durch die Wissenschaft geschehen muß: so war es an der Zeit, daß die Hegelsche Schule als ein Ganzes zusammentrat, und, nach gegenseitiger Verständigung, ein Organ gründe, um im Wege der Wissenschaft auf die Entwickelung und Gestaltung aller Verhältnisse zu wirken, — mit einem Wort, die Wissenschaft ins Leben zu führen. Von den Deutschen, als den ächten Bewahrern dieses heiligen Feuers der Wissenschaft, soll dessen befruchtende Wärme zu allen Nationen dringen, und das Menschengeschlecht überhaupt zum Bilde Gottes in der Wirklichkeit erheben, damit die ewige Menschwerdung auch in jeder historischen Erscheinung sich zeige, und die absolute Persönlichkeit des Geistes, wie Baader sagt, nicht mehr in Einer Individualität sich darzustellen brauche, weil sie dann in das Centrum Aller, die damit ein seliges Leben führen, wird eingedrungen sein.

Gedruckt bei Gebr. Unger.

Berichtigungen:

S. 50. Z. 14. v. o. hinter Unbedingten setze: unmittelbar.
S. 142. Z. 12. „ statt als die Duplicität worin, lies: als worin die Duplicität.
S. 223. Z. 6. v. u. „ Hegeln, lies Hegel.
S. 226. Z. 14. v. o. hinter Kammer setze ein Komma.
S. 305. Z. 13. v. u. statt Staat, lies Staats.
S. 312. Z. 6. v. o. hinter er setze ein Komma.
S. 317. Z. 9. „ statt mahle, lies male.
S. 344. Z. 9. v. u. statt des Komma setze ein Semikolon.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

- 2-month loans may be renewed by calling (510) 642-6753
- 1-year loans may be recharged by bringing books to NRLF
- Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date.

DUE AS STAMPED BELOW

MAR 1 2 2001

12,000 (11/95)

YB 23238

U.C. BERKELEY LIBRARIES
C031255753

31927
B2741
M5